فاضل الربيعي

إرم ذات العماد

من مكة إلى أورشليم: البحث عن الجنة



RIAD EL-RAYYES BOOKS





إرم ذات العماد

من مكة إلى أورشليم:
البحث عن الجنة



فاضـل الربيعي

إرم ذات العمـاد

من مكة إلى أورشليم: البحث عن الجنة



IRAM ZAT AL'IMAD

(FROM MECCA TO JERUSALEM SEARCHING FOR PARADISE)

BY:

FADEL AL-RUBAI'I

First Published in January 2000

BEIRUT - LEBANON

British Library Cataloguing in Publication Data available

ISBN 1 85513 451 9

تصميم الغلاف: محمد حمادة

الطبعة الأولى: كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠

المحتويات

شكر وتقدير

ما كان لهذا الكتاب أن ينجز دون المساعدة الأخوية الثمينة التي تلقيتها من الصديق الشاعر صلاح حيثاني الذي أمضى وقتاً طويلاً، وهو ينقّب معي في مكتبة جامعة لايدن (هولندا) وفي مكتبته الشخصية الغنية بالمصادر، عن خبر هنا أو أسطورة هناك. وفي حالات غير قليلة كان ينفق من ماله الخاص من أجل تصوير ما يلزم من المواد الضرورية. والأمر ذاته ينطبق بكل تأكيد على الصديق الشاعر عبد الرحمن الماجدي، الذي تلقيتُ منه مساعدة لا تقدر بثمن، إذ سهر الليالي في متابعة وقراءة ما ينجز والنقاش حوله، فكان لملاحظاته أكبر الأثر في معاضدتي ومؤازرتي. إنني لسعيد للغاية بتعاونهما معي، وأعدّه نموذجاً طيباً للعلاقة بين الكتّاب. لهما، بعد هذا، كل التقدير والعرفان بالجميل.



مدخل

في إطار عملٍ يرمي إلى التحقق مما إذا كانت قد وُجدت، حقاً، في وقتٍ ما من الأوقات، في التاريخ البعيد للعرب، مدينة باسم [إرم] وصَفها القرآن بأنها ﴿ذات العماد﴾، ومن ثمَّ تبيان الحدود التي تفصل، بالضرورة بين ما هو أسطوري وتاريخيّ؛ فإنه لمن المناسب، بالفعل، الاعتراف لا بجسامة هذه المهمة، وإنما كذلك، الإقرار بطبيعة الإغراء الذي تمثله مغامرة البحث عن مدينة قد لا تكون وُجدت قط؛ ولكنها، مع ذلك، تمتلك شواهد هامة على وجودها، كما يمكن باستمرار، في الآن ذاته، إبداء الشكّ القوي بشأنها. كل ما يمكن قوله، منذ البداية، أن الإيمان، أو حتى التشكيك، بحقيقة وجود مدينة باسم [إرم]، يسيران على الطريق نفسها التي شهدت سجالاً لغوياً وسوسيولوجيا بين قدماء المسلمين منذ أن نزلت (سورة الفجر)، ومن المهم أن نلاحظ أن التوسّع في هذا النقاش، الذي دار أصلاً في صفوف مسلمي الدعوة الأولى بصدد [إرم] وحتى وقتٍ متأخر من ذلك، لم يكن محصوراً بحدود السورة القرآنية، بل تعداه إلى نمطٍ من العناء، اللغويّ تارة، والسوسيولوجي تارةً أخرى، حول وجود [إرم] والمعنى الملتبس لآية ﴿ذات العماد﴾ وما إذا كانت صفةً لمدينة حقاً؟

مصدر الإغراء بالنسبة لنا، نحن المعاصرين، في مواصلة هذا النقاش يكمن

هنا: إننا نكرّر، أيضاً، مغامرة البحث، مثل قدامى العرب والمسلمين، عن مدينة أسطورية اسمها [إرم] دون أن نعرف عنها الشيء الكثير؛ فإذا كان البدويّ القديم قد بحث عنها في قلب الصحراء، بما أتاح ـ تالياً ـ للغويين والفقهاء نسج أسطورتها استناداً إلى تلك المغامرة المنسيّة لعبد الله بن قُلابة، فإننا على غرار ما فعل، نقوم من جديد بنقل البحث من ميدان إلى آخر، وهذه المرة إلى الماضي دفعة واحدة، بما يعني أننا سنواصل النقاش ذاته الذي فجّره تأويل (سورة الفجر)، ولكن مع فارق جوهري واحد يتعلق بنوع المغامرة وشكلها، فذلك الأعرابي التائه في الصحراء على ظهر ناقته، الباحث عن [إرم] قد أمكن له في خاتمة المطاف، أن يضطلع بالبحث تحت لهيب الشمس المحرقة عن شيء يَخصُّه في الصميم، بينما يتطلب الأمر منا، على خلاف ذلك، أن نتصرف على أساس أن الأمر برمته لا يخصُّنا، بل لم يَعد يخصُّنا تماماً كما كان الحال مع ابن قلابة، الذي رأى في [إرم] حقيقة من حقائق وجوده. هناك ـ أخيراً ـ ما يدفعُ، عند سائر المسلمين بصورة شديدة العفوية أحياناً، إلى التسليم بـ «الحقائق القرآنية»؛ أي إجمالاً، التسليم بكل ما يرد في النص القرآني من إشارات إلى مدن، وشعوب، وجماعات، وأحداث قديمة، على أنها تاريخ حقيقي. ومما يفاقم من مصاعب البحث أن المرء مرغم، مهما كان حذراً ومحترساً حيال مخاطر الانزلاق، على الارتطام بالحساسيات الثقافية العربية ـ الإسلامية التي تستمد علومها مباشرة من النص القرآني، حتى وإن كان هذا النص مُتمنّعاً عن قول ذلك بصراحة. ومثال [إرم] ساطعٌ في هذا السياق، فالإشارة الوحيدة عنها ترد في معرض الإشارة إلى قبيلة (عاد) ومصيرها المأسوي (سورة الأحقاف) بينما تصمت سائر السور القرآنية عن ذكرها.

يُدهشُ المرء، حقاً، حين يعلم أن إشارة عابرة، وتكاد تكون مُلتبسة حتى من وجهة نظر علماء اللغة في الإسلام المبكر، لمدينة قديمة، كانت كافية لإثارة نزاع لغويّ وسوسيولوجي لا يزال قائماً دون حل، وأكثر من ذلك، لنشر أساطير وحكايات يُنسبُ بعضها إلى عصر معاوية بن أبي سفيان الخليفة الأموي. هذا التفجّر الثقافي، المدهش والمثير، لم يتولّد حقيقةً عن مجرد

إشارة قرآنية عابرة، ولا بد أن مجتمع الإسلام المبكر ومن ثم إسلام الفتوحات الكبرى، قد وجد في تلك الإشارة النادرة لمدينة باسم [إرم] دليلاً من نوعٍ ما، يتعيّن استرداده لأجل البرهنة ومن جديد، على الصلة المنسيّة، الذكرى الدفينة، لذلك البدوي بمدينته الضائعة. ولكن، ونظراً للحساسية المفرطة في هذه المسألة، فإن البحث عن [إرم] بالنسبة لنا يتطلب، وقبل كل شيء، إجراءً احترازياً؛ إخراج المسألة برمتها من إطارها الديني، القدسيّ، كلياً وإعادة إدراجها في إطار التاريخ الـمُتحقّق. آنئذٍ لن تتبقى أمامنا سوى خطوة واحدة مهمة لنكون على أعتاب إمكانات جديدة للتحقّق من صحة مقاصد الإشارة القرآنية التي اختلف الفقهاء بشأنها؛ أعني إخراج المسألة مرة أخرى من حقل التاريخ كلياً، وبصورة ناجزة، وإعادة رصفها في إطار الخطاب الأسطوري، إذْ يتيحُ لنا مثل هذا النقل الضروري، والذي لا غنى عنه، حرية أكبر في التدقيق، ومجالاً أرحب لفحص الدلالات وفهم مقاصدها المباشرة، تماماً كما وردت في السورة القرآنية، وليس فهمها انطلاقاً من التسليم الفقهي بتأويل سائد وشائع للآية ﴿ألم تر كيف فعلَ رَبّكَ بعاد. إرَم ذاتِ العماد﴾[1]. لا ريب أن تعلق العربي بفكرة وجود مدينة باسم [إرم] وكما وردت في هذا النص، يعكس، فضلاً عن تعلّقه وإيمانه بالنص الديني، استعداداً صلباً ومتماسكاً إلى حدٍّ بعيد لاسترداد معارفه القديمة والمنسيّة عن عالم ما قبل الإسلام. هذه المعارف التي سيعيد الإسلام بكل تفجّره الثقافي، المفاجىء والمباغت، صوغها بلغة دينية، روحية جديدة ولكن من دون أن يقطع نهائياً مع بعض دلالاتها القديمة، بكل ما تحملهُ من شحناتٍ عاطفية وأخلاقية؛ فإذا كان الإسلام قادَ البدويّ، آخذاً به بكلتا يديه، من الفضاء الصحراوي إلى عالم المدن الثرية والمزدهرة والمفتوحة بالرسالة الدينية الجذّابة المدعومة بالقوة، فإنه في الآن ذاته كان يدلّه إلى معارفه المنسية، والمندثرة، داعياً إياه وبقوة إلى استردادها. وذلك ما يفسرُ جزئياً السرّ وراء تكرار القرآن لعبارة ﴿أساطير الأولين﴾ التي ترد على لسان الـمُتشكّكين بالإسلام، فأساطير الأولين هذه، هي بالضبط تلك المنظومة القديمة من معارف العرب المنسية والضائعة، التي كان الإسلام في بعض أوجه نشاطهِ الروحي يُعيد صياغتها

ويحثّ على استعادتها بلغة جديدة. لأهل ذلك، وبعد ممانعةٍ غير محدودة، لن يجد البدويّ مناصاً من تقبّل الإسلام بما هو تكيّف للماضي، تجْذير له، ويجد فيه ديناً خاصاً به، ولن يجد فوق ذلك، غضاضة في إعادة إنتاج ﴿أساطير الأولين﴾ هذه والتفاخر بها.

لم يكن الإسلام، بعد ممانعة غير محدودة، غريباً على معارف البدوي، الراسبة والمستمرة باستمرار مجتمعه، بل رأى إليها بعد مقاومة، تواصلاً مشحوناً بدلالة قُدسيّة لم يألفها من قبل، وها هي تتفجّر أمام ناظريْه لتعيد رسم صورة مفاجئة لعالم كان يعتقد، حتى وقت قريب من الإسلام، أنه يدركه. إن ما كان يعلمه من قبل يبدو اليوم، مع الإسلام، مختلفاً، إذْ غدت هذه المعارف، أي أساطير الأولين، مشحونة منذ الآن بكلام اللّه، القدسي والمفارق، زهيٍ في عهدته يزودها بكل ما يلزم من صدقية؛ فإذا كان البدوي يعلم (مثلاً) من قبلُ شيئاً ما، أسطورياً عن [إرم]، فإن [إرم] هذه غدت، عبر الكلام الإلهي، القدسي، وبفضله، حقيقةً قرآنية يتعيّن التسليم بها. وبذا يكون ما هو أسطوري، في نظر البدوي قبل الإسلام، قد غدا الآن حقيقة تاريخية معه، وهذه حقيقة محرجة بعض الشيء ولكن لا مناص من تقبلها. من هنا نستمدّ مبرّرات عملنا في إخراج مسألة [إرم] من حقل القُدسي، إلى حقل التاريخي، ومن حقل التاريخي إلى الأسطوري، أي إعادتها في نهاية الأمر إلى نقطة انبعاثها الأولى: الأسطورة. ولكن ومنعاً لكل التباس مُحتمل، فإن هذه الإعادة المقصودة من جانبنا، تهدف في المقام الأول إلى إمعان النظر في بعض معارف العرب القديمة، إذْ لا بد أن [إرم] التي لاقى ورودها في القرآن صدىً مستحبّاً، انطوت، في وقت ما، على حقيقة لا ينبغي التقليل من قيمتها، فهي على الأقل تشير إلى «مكان» محدّد، أي ارتباطها بالوجود التاريخي للقبائل البائدة فوق أرض معلومة من الجزيرة العربية. إن منظومة المعتقدات العربية القديمة، السائدة في مجتمع مكة عشية الإسلام، وتالياً عشية انتصاره وانتشاره بين القبائل، تتضمن سلسلة لا نهائية من الشعائر الدينية والطقوس والعبادات والأساطير، ما كان ينبغي بأي حال من الأحوال تجاهلها ولا القطع معها

كلياً، بينما توافرت إمكانية إعادة تكييفها بصورة بناءة، كما هو الحال (مثلاً) مع تلبيات القبائل في الطواف حول الكعبة. وثمة إشارات كافية في كتب الإخباريين القدامى[٢] عن نوع وطبيعة التلبية الدينية قبل الإسلام، والتي سيجري تعديلها بما يتوافق مع اللغة الجديدة، المشرقة، المفاجئة والمباغتة، المماثلة للسحر في وقعها ﴿...لقال الذين كفروا إن هذا إلاّ سحر مبين﴾[٣]. ومن هذه التلبيات، تلبية نزار أضخم قبائل العرب وعمودها الفقري والتي كانت تقول إذا ما أهلّتْ: «لبيك اللّهم لبيك! لبيك لا شريك لك! إلاّ شريكٌ هو لك، تملكه وما ملك!»[٤]، وهي تلبية تُقر بوحدانية الخالق وترهن تعبّدها للأوثان بهذا الإقرار، ولكن نُظر إليها من جانب الإسلام على أنها أقل اعترافاً بهذه الوحدانية، ولذا كان يتعيّن تشذيبها وتكييفها في إطار لغة روحية جديدة أكثر إشراقاً. هذا التكييف لبعض الطقوس التعبّدية يُفصح عن مغزاه ويُفهم على نحو أفضل عندما ننظر إلى الإسلام كعملية روحية وتاريخية عميقة تُعيد كل تكييف ممكن، محتمل، إلى مصدره القدسي، فآدم ثم إبراهيم كانا أول من ردّد التلبية في صورتها الراهنة: «لبيك اللّهم لبيك!» ولذا فإن إعادة التكييف هذه ستكون عودة إلى الماضي الأسطوري، الذي يمكن أن نجد فيه التعديل المطلوب. بهذا المعنى كان الإسلام في استذكاره للماضي لا يعرضُ نفسه كاندفاع غير محسوب صوب المستقبل، وإنما كتواصل بنّاء مع هذا الماضي، وذلكَ ما سيبدو في نظر البدوي توافقاً مقبولاً. لقد جرى تقطيع أوصال التلبية القديمة مع الحفاظ على ما هو جوهري فيها، الخالي من الشرك والمنسجم مع الرسالة التوحيدية: «لبيك اللهم لبيك»[٥]. لم يكن الإسلام والحال هذه يتحرّج من العودة إلى ﴿أساطير الأولين﴾ أي إلى المعرفة المنسيّة، بل على الضد من هذا، كان يحث على تطوير فهم أعمق لها.

في هذا النطاق يمكن عرض إمكانية أخرى لفهم أعمق، مماثل، لمسألة [إرم] الواردة في النص القرآني بالتلازم مع ذكر قبيلة (عاد) إذا ما تمَّ حصر الإشارات المتناثرة هنا أو هناك، والنظر إليها عبر الاستدلال اللغوي والإثنولوجي على أنها تتضمن، ربما بأكثر مما نتوقع، وخارج الوظيفة الدينية

للآية القرآنية، فكرة مثيرة عن مدينة عربية قديمة، مندثرة ومُعاقَبةً عقاباً إلهياً صارماً، ولكن ليس شأنها أبداً شأن سدوم وعمورة (في التوراة)، لأن [إرم] تفرّدت عنهما بكونها، وحسب الكلام الإلهي الواضح ﴿..لم يخلق مثلها في البلاد﴾[٦]، الأمر الذي يعني أنها ربما بدت حتى قبل الإسلام بوقت طويل، مدينة عجائبية، ساحرة ومدهشة، ولذا ستظل مع الإسلام، وفي نظر العربي، كنموذج للمدينة التي يحلم بها، وفي مستوى آخر، كنموذج لحلم مقموع يُرغب في استرداده. ذلك أن مجرد التعلّق العاطفي بأسطورة، حتى وإن كانت صادرة في الأصل عن فهم ملتبسٍ للنّص القرآني، عن مدينة مُعاقبة، سحرية وغامضة، صُنعت من الذهب الخالص والأحجار الكريمة، سيشير صراحة إلى شيء مفاجيء بالنسبة لمعارفنا نحن المعاصرين؛ إذ ما الذي يدعو، حقاً، إلى مثل هذا التعلّق من جانب العرب القدامى وشغفهم بذكرى مدينة مضاءة في قلب الصحراء وهم الذين يدخلون بفضل الإسلام إلى مدن حقيقية، ثرية ومزدهرة، إنْ لم يكن هذا التعلق تعبيراً من تعبيرات عدة، عن ذكرى ما، دفينة، عن حلم جمعي لمجتمعات بدو متناثرين في مُنعزلات صحراوية قاسية؟ بل كيف أمكن التوفيق بين هذا التعلق بالمدينة الذهبية، الصحراوية، وبين فكرة كونها مُعاقبة، دنسة، تُعرض في إطار الإسلام كمدينة سخط الله عليها وعلى صانعها؟ على أن هذه الذكرى الدفينة وهي ترتسم في وجدان العرب القدامى، في صورة مدينة حقيقية غير وهمية ولا ناجمة عن التباس لغوي، ويمكن فوق ذلك العثور عليها، إذا ما تمّ تنقيب الصحراء جيداً بحثاً عنها، لن تكون محض ذكرى، ولا بد أن العربي القديم وحتى مع اعتناقه الإسلام، قد ضاعفَ من تَعلقِهِ الأسطوري بها، لا انطلاقاً من مجرد الذكرى، وإنما أيضاً، وهذا هو الأهم، من إحساسه الحقيقي بأن الإسلام يساعده بصورة مباشرة وتلقائية في إيقاظ مشاعره المكبوتة، المنسيّة، حيال ماضٍ غدا أسطورياً إلى النهاية. هل كان يمكن لـ [إرم] الأسطورية أن تنالَ كل هذه الـحَظْوَة في نظر العرب والمسلمين، وينشغل فقهاؤهم في تفسير الآية المتصلة بها، ومن ثم نسج الحكايات عنها، لو أن ذكرها لم يرد، قط، في القرآن؟ حتى في هذا الشأن يصعب تقديم حلّ نهائي للمسألة، لأن

النفي يقودنا إلى منزلق خطر ينسف قدرة الخيال العربي على الاحتفاظ ببعض معارفه عن العالم القديم برمّتها، ومع هذا يحق للمرء أن يفترض، أن المعارف القديمة تَرسبُ في القاع الثقافي وتنشر في خط تطوري صاعد باستمرار، يغرفُ من كل ينبوع جديد، أو مجاور، بما يعني أن هذه المعارف سوف تختلط وتتداخل مع معارف جديدة متراكمة، وهذا عينه ما حدث، لأن الفقهاء، وهم يناقشون مسألة [إرم] وجدوا أنفسهم يَغرِفون من معارف جديدة، فحين يقول الطبري، مثلاً، إنها ربما كانت (الإسكندرية)[٧] أو ينقل فرضية فقيه مثل الزهري، من أنها (دمشق) فهذا يعني أنهم أخرجوا المسألة من نطاقها الديني الصريح الذي يقرن وجودها ويحصره في نطاق قبيلة (عاد) البائدة (وليس بأي من قبائل العرب الأخرى) بينما يمكن لهم وبسهولة، أن يحدّدوا موقع (عاد) فوق رمال الجزيرة العربية. ولمّا كانت [إرم] غادرت، بفضل هذا الجدال، موقعها المحتمل في الجغرافيا، فقد بات أمراً طبيعياً أن تتحول إلى أسطورة، ينسبها هذا الفقيه أو ذاك، إلى هذا المكان أو إلى مكان آخر وحسب معارفه الجديدة التي امتلكها بفضل الإسلام. وباستخدام تعبير ابن كثير[٨]، فإن [إرم] كانت عبر النقاشات الفقهية واللغوية (تنتقل في البلاد) فتارة تكون هي دمشق، وتارة أخرى تدمر، أو تصبح هي الإسكندرية. ولأنها مدينة دوّارة، تدور في الأرض المفتوحة دون توقف، فإن على العربي المسلم أن يفتش عنها في كل مكان.

إن أقدم نص عن أسطورة [إرم] لا يكاد يرقى إلى أبعد من عصر معاوية بن أبي سفيان، وهو نص متكامل من حيث بُنيته وجهازه السردي، وهذا له، بالنسبة إلينا، أهمية شديدة، ففي عصر الفتوحات العربية الإسلامية، حيث تراءى منظر المدن المزدهرة، مثيراً ومدهشاً في عيني الفاتح العربي المسلم، أمكن للإسلام أن يوقظ من جديد حنيناً دفيناً في أعماق البدوي الداخل إلى هذه المدن المفتوحة، لا عبر النص الديني وحده، وإنما أيضاً عبر الواقع الجديد، الملموس، لتبدو [إرم] عندئذٍ مدينة ذهبية مطمورة في قلب الصحراء، يُعاد تذكرها في سياق استذكار أعم للأسلاف البعيدين، الأسطوريين الذين بنوا مدينة عجائبية ﴿لم يخلق مثلها في البلاد﴾. بهذا المعنى كانت الفتوحات تؤدي عرضياً، وظيفة تكرّس نمطاً من «التغذية

الاسترجاعية» لا سبيل لمواجهته. لم يكن الإسلام قادراً، مهما بدت تدابيره احترازية بما فيه الكفاية، حيال الماضي المتضمن والمنطوي على معارف وعبادات وشعائر مناقضة ومتعارضة مع التوحيد، أن يظل بمنأى عن تلك المنظومة الشائكة من المعتقدات؛ وكان عليه، على العكس من هذا، التفتيش عن سبل فعّالة للتعايش والتكيف معها، هضمها وإعادة تكثيفها ودمجها في بُنيته برغم ما أظهرته بعض هذه المعتقدات من طابع ميثولوجي خالص، ذلك أن سماحة الإسلام كما تجلت مبكراً، كانت تتقبل ما أمكن لها ذلك، وبقدر شديد من الود، الماضي كما تأسس في أرضه، بأعرافه وتقاليده وطقوسه وأساطيره ومعتقداته الدينية القديمة، الـمُتضمنة للتوحيد (ظاهرة الحنفاء مثلا). وما دامَ مؤسس الإسلام نفسه ينسبُ لرسالته صلة عضوية بحنيفية إبراهيم، ويعد الإسلام تطويراً خلاّقاً لها، بعثاً جديداً لروحها التوحيدية، وينظر إلى نفسه بعظمة النبي؛ من ملة إبراهيم، وأن ويطوف البيت على غرار ما فعل آدم ويُلبي: (لبيك اللّهم لبيك!) فإن لمن المنطقي تماماً أن يجد في بعض تلك المعتقدات والأفكار ما يمكن عدّهُ ثقافة راسبة قابلة لأن تندمج وتتكيّف داخل بُنية الإسلام. قد تكون [إرم] في هذا النطاق من «بقايا» معتقدات ثقافية واجتماعية عاشها مجتمع ما قبل الإسلام وعرفها بصورة ما من الصور. بيد أن النص القرآني سوف يستخدم بعض هذه المعتقدات والأفكار والتصورات لأغراض محددة، هي التذكير بمصائر الجماعات البشرية القديمة: ﴿ألم ترَ﴾، وليس لأي غرض آخر، فيما كانت الفتوحات تدفع، عملياً، صوب ذلك النمط من «التغذية الاسترجاعية» للماضي. هذا التناقض الشكلي ظاهرياً، بين قوة دفع «الفتوحات» وقوة دفع «النص» يُفضي، من بين ما يُفضي إليه، إلى دمج [إرم] كمدينة أسطورية بمدن واقعية. بكلام ثانٍ، جرى تخيّل المدن الواقعية المفتوحة بالرسالة الدينية والسيف، على أنها هي مدينة الأسلاف الأسطوريين [إرم].

ليس لدينا من ذخيرة النص المقدس، عن الشعوب والجماعات البشرية البائدة والمدن القديمة، ومن الناحية الإجرائية المتصلة بهذا التحليل، سوى إشارة وحيدة لـ [إرم] وإنْ كانت هناك سور قرآنية عديدة أشارت إلى قوم (عاد) وجبروتهم، ولـمّا كانت (سورة الفجر) هي السورة الوحيدة التي

تخبرنا شيئاً محدداً عن هذه المدينة العجائبية، أو المفترض أنها مدينة لا اسماً لقبيلة، فإن من المهم معالجة الموضوع بصورة مستقلة كموضوع لسجال لغويّ، وهذا ما سنفعله (في الفصل الخامس)، بينما يمكن معالجة موضوع (عاد) القبيلة التي ارتبط اسمها بـ [إرم] في إطارٍ مختلف.

تُثار أسطورة [إرم] في سياق قراءة (سورة الفجر)، قال تعالى: ﴿ألم ترَ كيفَ فعلَ ربُّك بعاد. إرمَ ذات العماد. التي لم يُخلق مثلها في البلاد. وثمود الذين جابوا الصخر بالواد. وفرعون ذي الأوتاد. الذين طغوا في البلاد. فأكثروا فيها الفساد. فصبَّ عليهم رَبُّكَ سوط عذاب. إن ربَّك لبالمرصاد﴾، فهذه الإشارة كانت كافية لبعث نقاش قديم ومستفيض، سيجري مع الإسلام، بين طائفة من المفسرين وعلماء اللغة المسلمين، ثم ليسعر بعد زعم الإخباريين أن عبد اللّه بن قُلابة، الأعرابي التائه في الصحراء، عثَر على [إرم] في بعض صحارى عدن من أرض اليمن. وكانت هذه الأسطورة، حسب ما يُزعم، قد انتشرت في عصر معاوية بن أبي سفيان، حيث قيل إن إبلاً لعبد الله بن قُلابة ضَلتْ في بعض صحارى عدن، فخرج في إثرها، ثم قادته المصادفة المحضَة إلى المدينة الضائعة. نشير هنا إلى أن هذه الأسطورة قد أوردتها معظم المصادر الإخبارية واللغوية والجغرافية القديمة، وتكاد تكون منقولة حرفياً عن رواية أولى، أصل، رواها عبيد بن شَرْية الجرهمي في (أخبار اليمن) وتكشف، في أحد مستوياتها، عن نوع وطبيعة تلك الميول والنزعات التي تحكّمت، طوال الوقت في اعتبار [إرم] إسماً لمدينة ضائعة، برغم أن الالتباس اللغوي الذي صرّح به أهل الاختصاص، يكاد ينفي، نفياً تاماً، أن يكون الأمر كذلك. إن الارتباط الوثيق بين السورة القرآنية وأسطورة العثور على [إرم] يُلزمنا من الناحية التقنية الصِرف، بأن نقوم، وقبل كل شيء، بالبحث عن مخرج من هذه المعضلة المزعجة التي ستفرض علينا تصوراً ستاتيكياً، نكرر فيه عمل القدماء دون فائدة ترتجى، ولذا فمن الأنسب، فَصْمُ عرى هذه العلاقة الزائفة، تهشيمها، والتعامل مع السورة القرآنية على نحو منفصل عن الأسطورة. فكّ الارتباط، الضروري، هذا يعني أننا سوف نزيل من أمامنا عائقاً إجرائياً، يحول دون تمكننا من إحراز تقدم معقول على طريق فهم

جديد وبنّاء، لكل من السورة القرآنية الكريمة والأسطورة على حد سواء. ومن المرجح أن ما ينجم عن فك الارتباط هذا، واستبعاد أي علاقة ممكنة بين [إرم] القرآنية و[إرم] الأسطورة، سيكون، في نهاية المطاف، عملاً حاسماً للحصول على نصين مستقلين يمكن معالجتهما، كل على انفراد، بطريقة ديناميكية، وبحيث يُخبر أحدهما، وهو النص المقدس، عن مصير عاد [إرم]، بما أن ذلك كان الوظيفة الدينية والأخلاقية التي أُنشئ من أجلها إلهياً، فيما يخبرُ الآخر، وهو النص الأسطوري، عن شيء مختلف، يتعلق بضياع أعرابي في صحارى عدن وعثوره المفاجىء علي [إرم]، ثم عودته منها حاملاً المعادن الثمينة والأحجار الكريمة والمِسك. بخلاف ذلك، فإن محاولة ما للقبول بهذا الارتباط ستعني قبولاً، دون سند معقول، بأن [إرم] القرآنية هي ذاتها [إرم] التي دخلها عبد الله بن قُلابة، وسيكون من شأن هذا، التسبّب في مشكلات ثانوية لا نهاية لها، إذ قد نجد أنفسنا ملزمين بالسير على خطى الأقدمين، وتأييد الأسطورة بنص من القرآن، وهذا ما لا نطيقه ولا نرغب فيه. لقد فسّر الفقهاء المسلمون (سورة الفجر) القصيرة والمكثّفة، بسردٍ يقوم على أساسين، لغوي وميثولوجي، فمن جهة عالجوا مسألة [إرم] كإشكال لغوي صِرف، ومن جهة أخرى، قاموا بإعادة صياغة الأسطورة (ضياع إبل عبد الله بن قُلابة ثم عثوره على مدينة من ذهب). ونشأت عن ذلك طريقتان في معالجة موضوع [إرم]:

الأولى: وتقوم على أساس تفسير الآية الخاصة بذكر [إرم] وإسنادها بالأسطورة. وهذه الطريقة تتقبّل فرضية الارتباط الوثيق بينهما، وبالتالي البناء على هذا الارتباط وتحويله إلى قاعدة صلبة من قواعد التفسير والتأويل. مثلاً: الزمخشري(٩)، الطبري(١٠) إلى حد ما، والنيسابوري(١١) والخازن(١٢) وكذلك ابن عربي، وإلى حد ما أيضاً اليعقوبي في تاريخه(١٣)، وأيضاً فخر الدين الرازي(١٤)، وأخيراً ابن كثير(١٥).

الثانية: وهي تبدو أكثر ملاءمة لنا في عملنا. (هذه بامتياز طريقة المسعودي: مروج الذهب: ٢: ٣٢٥) وابن خلدون(١٦). يركز المسعودي في قراءته للأسطورة على معالجة الخطاب الأسطوري ويمتنع عن تأويل الآية القرآنية عبره أو بواسطته، بينما يُفرد الثعلبي(١٧) حيزاً خاصاً

للأسطورة في تحليله لها تاركاً للآية القرآنية حيزاً بسيطاً. لنا الآن أن نتساءل: تحت أي شرط تاريخي، أو حياتي أمكن العثور على [إرم] في عصر معاوية بن أبي سفيان؟ وكيف أمكن بالتالي قبول هذه الأسطورة ودمجها في بُنية القصص الديني؟ من حيث المبدأ، تقبّل النص الديني - كما هو واضح من سياق السورة القرآنية - فكرة وجود [إرم] وإنْ لم يجزم أو يقطع، نهائياً بكونها «مدينة»، ذلك أن اقترانها بعاد القبيلة العربية البائدة، كان يعمل باستمرار على صعيد التحليل اللغوي، على تهديم مفهوم المدينة وإقصائه، من الدلالات المحتملة لكلمة [إرم]. فهي تردُ عطف بيان لعاد (أي: عاد إرم) بينما يُفترض أن هذا الوضع اللغوي قابل للتغيير إذا ما سرنا على خطى قرّاء قدامى، وعندئذٍ ستبدو [إرم] حسب قراءة ابن الزبير «بعاد إرَم» على الإضافة، وهذا يعني أن مفهوماً جديداً يمكن أن ينشأ عن كل قراءة مغايرة.

يبقى أمر أخير في هذا المدخل: لقد ضاع البدوي عبد الله بن قُلابة في الصحراء، ولكنه عاد منها بسرّ المدينة المصنوعة من الذهب والأحجار الكريمة، فهل يمكن لنا، نحن المعاصرين، أيضاً، أن نجرّب المغامرة نفسها بوسائل أخرى ونعثر على مدينتنا الضائعة؟ ما كان يتوجب قوله في البداية للقرّاء غير المتخصصين، يمكن قوله هنا، في ختام هذا المدخل لكي يرسخ في الأذهان: قد تكون أسطورة [إرم] سابقة على نزول سورة الفجر، ومن المفترض أن العرب كانوا يعرفونها حسب كثرة من الدلائل، ولذا لا بد من فصل النصين عن بعضهما لكي يتسنى لنا التحقق مما إذا كانت قد وُجدت ذات يوم بعيد، حقاً، مدينة من الذهب اسمها [إرم].

الهوامش:

(١) **القرآن الكريم**، سورة الفجر، الآية ٦.

(٢) الأزرقي، على سبيل المثال: **أخبار مكة**: ١، وابن الكلبي: **الأصنام**.

(٣) **القرآن الكريم**، سورة الأنعام، الآيات ٧، ٨.

(٤) ابن الكلبي، **الأصنام**، ٧.

(٥) **الأزرقي**، ١: ٧٢.

(٦) **القرآن الكريم**، سورة الفجر.

(٧) **جامع البيان**، ١٢، ج ٣٠.

(٨) **البداية والنهاية**، ١: ١٢٠.

(٩) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، جـ ٤؛ دار الكتاب العربي. بيروت، لبنان، لبنان ١٩٤٧، ص ٧٤٦، ٧٤٧.

(١٠) الطبري، **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان**. توفي الطبري: ٣١٠هـ، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ١٢، ج ٣٠، ص ١١.

(١١) النيسابوري، دار الجيل، لبنان، نسخة مُصوّرة عن طبعة عمر الخشّاب الكتبي، ١٣٣٠هـ، ج ١٢، مج ٣٠، ص ٨٦. هامش كتاب الطبري.

(١٢) الخازن، **كتاب التأويل في معاني التنزيل**، الأجزاء ٣ ـ ٤، حسن حلمي الكتبي ومحمد حسن جمالي الحلبي ١٣١٧هـ، ص ٣، ٤، ٣٨١.

(١٣) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، تحقيق: عبد الأمير مهنا: المجلد (١) الناشر: مؤسسة الأعلمي ١٩٩٣، ص ٤٥.

(١٤) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، المجلد ١٦، الأجزاء ٣١ ـ ٣٢، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠، ج ٣١ ـ ٣٢، ص ١٥١.

(١٥) ابن كثير، **البداية والنهاية**، دار الفكر، ١٩٨٦، بيروت، ص ١٢٠، ١٢١.

(١٦) ابن خلدون، **المقدمة**، ج ١٠.

(١٧) الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص ١٤٣.

الفصل الأول

البحث عن [إرم]

«ثمّ إنه نظر إلى الأزقة، فإذا في كل زقاقٍ منها أشجار قد أثمرت وتحتها أنهار تجري في قنوات من فضة أشدّ بياضاً من الثلج. فقال: هذه هي الجنة التي وصفها الله لعباده في الدنيا. الحمد لله الذي أدخلني الجنة»(*).

ماذا يحدث حين يفقد البدوي إبله وسط الصحراء؟ مثل هذا السؤال لن يُلقى علينا، البتة، لأنه موجّه، أصلاً، لأولئك الذين افترضت سائر الروايات الإخبارية القديمة، أنهم شهود على لقاء عبد الله بن قُلابة ومعاوية بن أبي سفيان إثر عودته من [إرم]. إن معظم الأساطير العربية القديمة تزخر بمشاهد مؤثرة عن رجال يهيمون في الصحراء بحثاً عن إبلهم الضالة، ومع ذلك، فإننا نشعر، باستمرار، بأن مثل هذا السؤال لن يُلقى علينا ما دمنا خارج المغامرة. ومتى ما أصبح بوسعنا أن نكون في قلبها، على أي نحو ممكن، فإن هذا السؤال سيكون موجهاً إلينا، وإننا مُعرّضون بالفعل لأن ينتابنا الإحساس بالضياع والشعور بأن السبل تقطّعت بنا، وأننا قد نفقد، دفعة واحدة كل وسائلنا في التواصل مع البيئة التي نعيش فيها، وآنئذٍ سنكتشف أننا، على غرار هذا البدوي لا نبحث عن إبلنا الضالة وإنما عن المدينة الأسطورية.

في نطاق هذه الفكرة التجريدية، يمتلك البحث عن [إرم] كل

خاصيات الافتراض في بُعده السوسيولوجي، بأن الضياع وحده، يمكن أن يقودنا في النهاية إلى «المدينة»، التي تقع، عملياً، خارج الزمان والمكان المُتعيَّنين؛ بل إن الوصول إلى «المدينة» لن يتم دون أن نمرّ، نحن أيضاً، بتلك اللحظات العصيبة، حتى تبتلعنا رمال الصحراء ونُشوى في شمسها المُحرقة. إننا نرغب، من أعماقنا، ودون أن نعلن ذلك أو نجرؤ عليه، بوقوع حدث كهذا: أن تضيع، فجأة إبلنا في الصحراء ونخرج في طلبها لكي نعثر، في خاتمة المطاف، على مدينة الذهب. لنمتلك سِرّها ونحتكره بوصفه امتيازاً يُعيد بناء الفوارق المحطمة بيننا وبين آخرين مماثلين لنا. ربما لا تكون [إرم] في هذا الإطار التجريدي للمسألة، محض خيال بدوي لاهب، تائه، يفتش عن أي مغامر حالم بالمدينة، وقد لا تكون مجرد تجلٍّ من تجليات ذلك التعارض العميق بين عالم الصحراء وعالم المدن، وأغلب الظن أنها ليست محض تصوّر زائف للمدينة تفتق عنه خيال بدوي، إذ بالنسبة لرجل ضلتْ إبله، فإن هذا الحدث، العابر والشائع، ما كان له أن يفجّر حياته ويقلبها رأساً على عقب، لو لم تكن فكرة العثور على مدينة استثنائية، خارقة للمألوف، تتجاوز كل تصوّر، كل وعي، وأنها أخيراً: لو لم تكن تشكل حلماً له أساس من نوع ما؟ ما يبرّر البحث عن [إرم] ذلك التلازم المثير بين العثور عليها والعثور على النفْس الضائعة، التائهة والشاردة وسط الصحراء، فلكي يعثر المرء على نفسه لا بد له من أن يعثر أولاً على المدينة. فهل كان على عبد الله بن قُلابة أن يضيع لكي يعثر على المدينة؟ أم أن عليه لكي يعود إلى نفسه وقبيلته ويخرج سالماً من التيه، أن يعثر عليها؟ إنه لمن المستحيل على المرء أن يتمكن من الفوز بشيء مفقود، دون أن يكون هو نفسه عرضة للضياع. لا ريب أن ظهور المدينة بهذه الصورة المباغتة، وفي قلب

الصحراء، يشكل مصدراً لا حدود لجاذبيته، وإغرائه، للمضي قُدماً في اكتشاف السِّر، هتكهُ وتحطيم غموضه؛ فبعد مشقة وعناء السفر في البوادي والواحات المعزولة، وبين كثبان الرمل، تبدو الجائزة الثمينة، مكافأة تستحق المغامرة، فالرجل لن يسترد نفسه التائهة وحسب، وإنما يستدل، من جديد، إلى مضارب قبيلته، وهذه المرة مُزوَّداً بالسر، الذي استعاده واحتكره لنفسه. لأجل ذلك، نحن أيضاً، على غرار ما حدث للبدوي، نترقب اللحظة التي نفوز بها بالجائزة: امتلاك سرّ المدينة. أن نعود إلى مضاربنا وقد امتلكنا الامتياز بعد معاناة الضياع الرهيبة.

هل يمكن لنا أن نتكهن بالطريقة التي سوف يتصرف فيها البدوي لو أنه فكّر مثلنا؟ الفارق الجوهري بيننا وبينه يكمن في المعرفة وداخل فضائها، فهو يعرف عن [إرم] ما لا نعرفه نحن المعاصرين عنها، ولذلك فمن المرجح أننا سوف نكون قادرين على التكهن بسلوكه وتصرّفاته لو أننا فكّرنا بطريقته أثناء تجربة الضياع. من المتعذر علينا تصوّر، أو توقع، ردات فعل البدوي الأولى، وهو يكشف أن حياته باتت مهدّدة بخطر حقيقي حين ضلتْ إبله، بيد أن الأسطورة العربية الإسلامية تمكننا من فهم ذلك بصورة جيدة، وحتى التكهن بسلوكه وتصرّفاته.

تُخبرنا أسطورة [إرم] كما رواها الثعلبي(1) (عرائس المجالس) عن إمكانية غير متوقعة، فبدلاً من أن يعثر عبد الله بن قُلابة على إبله الضالة، سيعثر على الكنز، مدينة من الذهب الخالص والأحجار الكريمة، مضاءة وجميلة وخالية من المنافسين المحتملين، وحين يفكر بالسؤال عن إبله لن يجد فيها مَن يسأله. على هذا النحو روى الثعلبي الأسطورة:

[روى سفيان بن منصور عن أبي وائل، قال: إن رجلاً يُقال له عبد الله

ابن قُلابة خَرجَ في طلب إبلٍ له قد ضلتْ: أي شردت. فبينما هو في بعض صحارى عدن في تلك الفلوات، إذ وقع على مدينة لها حصن.

حول ذلك الحصن قصور عظيمة، وأعلامٌ طوال، فلما دنا منها ظن أن فيها مَنْ يسأله عن إبله، فلم يرَ فيها أحداً، لا داخلاً ولا خارجاً، فنزل عن ناقته وعَقلها وسلَّ سيفه ودخل من باب الحصن، فإذا هو ببابين عظيمين لم يرَ في الدنيا أعظم منهما ولا أطول، وإذا خشبهما من أطيب عود وعليها نجوم من ياقوت أصفر وياقوت أحمر، ضوؤها قد ملأ المكان. فلما رأى ذلك أعجبه، ففتَح أحد البابين؛ فإذا هو بمدينة لم يرَ الراؤون مثلها قط، وإذا هو بقصور معلقةٍ تحتها أعمدة من زبرجد وياقوت، وفوق كل قصر منها غرفٌ مبنية بالذهب والفضة واللؤلؤ والياقوت والزبرجد، على كل باب من أبواب تلك القصور مصراع باب تلك المدينة، من عود رطب وقد نُضِدَت عليه اليواقيت، وقد فُرِشت تلك القصور باللؤلؤ وبنادق المسكِ والزعفران.

فلما رأى ذلك ، ولم يرَ هناك أحداً أخذه الفزع.

ثم إنه نظر إلى الأزقة، فإذا في كل زقاق منها أشجار قد أثمرت، وتحتها أنهار تجري في قنوات من فضة أشد بياضاً من الثلج.

فقال:

«هذه هي الجنة التي وَصَفها الله لعباده في الدنيا. والحمد للّه الذي أدخلني الجنة». ثم إنه حمل من لؤلؤها وبنادق المسكِ والزعفران ولم يستطع أن يقلع من زبرجدها شيئاً ولا من ياقوتها لأنها كانت مثبتة في أبوابها وجدرانها. وكان اللؤلؤ وبنادق الزعفران منثورة بمنزلةِ الرمل في تلك القصور والغُرف، فأخذ منها ما أراد وخرج حتى ناقته فركبها، ثم إنه سار يقفو أثر ناقته حتى رجع إلى اليمن، فأظهر ما كان معه وأعلم الناسَ بأمره، ففشا خبره حتى بلغ معاوية بن أبي سفيان.

فأرسل رسولاً إلى صاحب (صنعاء) وكتب له بإشخاصه، فأُشخصَ حتى قدم على معاوية، فخلا به ثم سأله عما عاينَ، فقصَّ عليه أمر المدينة وما رأى فيها.

فاستعظم ذلك معاوية وأنكر ما حدَّث به. وقال:

«ما أظنُّ ما تقول حقاً؟».

فقال (البدوي):

«يا أمير المؤمنين، إن معي من متاعها الذي هو مفروش في قصورها وغرفها».

فقال له معاوية:

«وما هو؟».

قال: «اللؤلؤ وبنادق المسك».

فشمَّ البنادق فلم يجد لها ريحاً. فأمرَ ببُنْدقة منها فَدُقَّت فسطعَ ريحها مِسكاً وزعفراناً. فصدَّقه (معاوية) عند ذلك.

ثم قال (معاوية):

«كيف أصنعُ حتى أعرِفَ اسم هذه المدينة. ولِمن هي ومَنْ بناها. والله ما أُعطي أحدٌ مثل ما أُعطي سليمان بن داود (ع) وما أظن أنه كان له مثل هذه المدينة؟».

فقال بعض جلسائه:

«ما كان لسليمان مدينة مثل هذه، وما يوجد خبر هذه المدينة في زماننا هذا إلاّ عند كعب الأحبار، فإن رأى أمير المؤمنين أن يبعث إليه ويأمر بإشخاصه ويغيّب عنه هذا الرجل في موضع هنا، بحيث لا يُسمع كلامه وحديثه ووصفه للمدينة حتى يتبين أمر هذا الرجل إنْ كان دخلها، لأن مثل هذه المدينة، على مثل هذه الصفة، لا يستطيع هذا الرجل دخولها إلاّ أن يكون قد سبق له في الكتاب دخولها فيعرف ذلك؟».

فأرسل معاوية إلى كعب الأحبار.

فلما حضر قال له:

«يا أبا إسحق، إنّي دعوتك لأمرٍ رجوتُ أن يكون علمه عندك!».

فقال:

«يا أمير المؤمنين على الخبير سقطت. سَلْ عما بدا لك».

فقال له (معاوية):

«أخبرْنا يا أبا إسحٰق، هل بلغكَ أنَّ في الدنيا مدينة مبنيَّة بالذهب والفضة؟ وعُمُدها من زبرجد وياقوت، وحصى قصورها وغرفها اللؤلؤ، وأنهارها في الأزقة تجري تحت الأشجار؟».

فقال كعب:

«والذي نَفْسُ كعبٍ بيده. لقد ظننت أني سأُسأل (عنها) قبل أن يسألني أحد (عن تلك المدينة) وما فيها، ولكن أُخبرك بها يا أمير المؤمنين، ولِمَنْ هي ومَنْ بناها؟ أما تلك المدينة فهي [إرم] ﴿ذات العماد﴾ التي لم يُخلق مثلها في البلاد».

فقال معاوية:

«يا أبا إسحٰق. حدثنا بحديثها يرحمك الله».

فقال كعب:

«يا أمير المؤمنين. إن (عاداً) كان له ابنان: سمّى أحدهما (شديداً) والآخر (شدّاداً). فهلك (عاد) وبقي ولداه بعده، فملكا وتجبَّرا وقهرا كل البلاد، وأخذاها عنوةً وقهراً حتى دانَ لهما جميع الناس ولم يبقَ أحد في زمانهما إلاّ دخل في طاعتهما، لا في شرق الأرض ولا في غربها، وإنهما لما صنعا لهما ذلك وقرَّ قرارهما، مات (شديد بن عاد) وبقي (شدّاد) فملك وحده، ولم ينازعه أحد، وكانت له الدنيا كلها وكان مولعا بقراءة الكتب القديمة. وكان كلما مرَّ فيها على ذكر الجنة دعته نفسه أن يجعل تلك الصفة لنفسه في الدنيا عتوّاً على الله تعالى وكفراً. فلما وَقر له ذلك في نفسه أمر بصَنعةِ تلك المدينة التي هي ﴿إرم ذات العماد﴾ وأمر على صنيعتها مائة قهرمان ومع كل قهرمان ألف من الأعوان ثم قال لهم: انطلقوا إلى أطيب بقعة في الأرض وأوسعها، واعملوا لي فيها مدينة من ذهب وفضة وياقوت وزبرجد ولؤلؤ. وتحت تلك المدينة أعمدة من زبرجد وياقوت وعلى المدينة قصور، ومن فوق القصور غرفٌ واغرسوا تحت القصور غرائس فيها

أصناف الثمار، وأجروا فيها الأنهار تحت الأشجار فإني أرى في الكتب صفةَ الجنة، وإني أحب أن أتخذ مثلها في الدنيا وأتعجل سكناها.

فقال له (قهارمته):

«كيف لنا بالقدرة على ما وصفتَ لنا من الزبرجد والياقوت واللؤلؤ والذهب والفضة فنبني فيها مدينة كما وصفتَ لنا؟».

فقال لهم شدّاد:

«ألستم تعلمون أن ملك الدنيا كلها بيدي؟».

قالوا:

«بلى».

قال:

«فانطلقوا إلى كل موضع به معدن من معادن الزبرجد والياقوت والذهب والفضة، وأي بحرٍ فيه لؤلؤ، فوكلوا به من كل قوم رجالاً، لكم كل مَعدن من تلك الأرض، ثم انطلقوا إلى ما في أيدي الناس من ذلك فخذوه، سوى ما يأتيكم به أصحاب المعادن، فإن معادن الدنيا فيها كثير من ذلك، وفيها ما لا تعلمون، أكثر وأعظم مما كُلِّفتم به من صَنعة هذه المدينة .(........) فخرجوا من عنده وكتب معهم إلى كل ملك في الدنيا كتاباً يأمره أن يجمع لهم ما في بلاده من الجواهر وأن يُحضِرَ معادنها، فانطلق هؤلاء (القهارمة) فأعطوا كل ملك من الملوك كتاباً بأخذ ما يوجد في مملكته، فبقوا على تلك الحال عشر سنين حتى جمعوا ما يحتاجون له إلى ﴿إرم ذات العماد﴾ من الزبرجد والياقوت واللؤلؤ والذهب والفضة وأخذوا موضعاً كما أراد ووصف لهم».

فقال معاوية:

«يا أبا إسحق. كم عدد أولئك الملوك الذين كانوا تحت يد شدّاد؟».

قال:

«كانوا مائتين وستين ملكاً».

وقال: (كعب الأحبار):

«فخرج عند ذلك الفَعَلة و(الصُّناع) فتفرجوا في الصحارى ليتخذوا ما يوافق غرضه، فلم يجدوا ذلك إلاّ في أرض (أبين) من بلاد عدن[٢] فوقعوا على صخرة نقيّة من التلال والجبال وإذا هم بعيون مطردة (ماء وفير). فقالوا: هذه صفة الأرض التي أُمرنا بها، فأخذوا بقدر ما أمرهم به: العرضُ والطول، ثم جعلوا لها حدوداً محدَّدة، ثم عمدوا إلى مواضع الأزقة التي فيها الماء، فأجروا فيها القنوات لتلك الأنهار، ثم وضعوا الأساس من صخور الجزع اليماني وعجنوا طين ذلك الأساس من دهان اللبَّان والمَحلبْ، فلما فرغوا من وضع الأساس وأجروا فيها القنوات أرسل الملوك إليه الجواهر والفضة فمنهم مَنْ يبعث بالعُمُدِ مضروبةً ومنهم من يبعث بالذهب والفضة مصنوعة (مفروغاً منها) فدفعوا كل ذلك إلى أولئك (القهارمة) والوزراء، فأقاموا فيها حتى فرغوا من بنائها على ما أراد (شداد).

فقال له (معاوية):

«يا أبا إسحٰق إني لأحسبهم أقاموا في بنائها زماناً من الدهر؟».

قال (كعب الأحبار):

«نعم يا أمير المؤمنين. إني لأجد في التوراة أنهم أقاموا في بنائها ثلاثمئة سنة».

فقال معاوية:

«كم كان عمر شدّاد صاحبها؟»

قال:

«كان عمرهُ سبعمئة سنة».

فقال له معاوية:

«يا أبا إسحٰق ... لقد أخبرتنا خبراً عجباً. فحدِّثنا!».

فقال (كعب):

«يا أمير المؤمنين، إنما سمّاها اللّه تعالى ﴿إرم ذات العماد﴾ من أجل العِماد التي تحتها من الزبرجد والياقوت، وليس في الدنيا مدينة من الزبرجد والياقوت غيرها، فلذلك قال (تعالى): ﴿التي لم يخلق مثلها في البلاد﴾.

(......)

قال كعب:

إنهم لما أتوه وأخبروه بفراغهم منها، قال لهم: «انطلقوا فاجعلوا عليها حُصناً واجعلوا حول الحُصنِ ألف قصرٍ وعند كل قصرٍ ألف علم، ويكون في كل قصر من تلك القصور وزير من وزرائي، ويكون كل علم عليه ناطور».

فرجعوا وعملوا تلك القصور والأعلام. ثم إنهم أتوه فأخبروه بالفراغ مما أمرهم به.

قال:

«فأمر ألف وزير من خاصّته أن يهيئوا أسبابهم ويعملوا على (النقلة) إلى [إرم] ذات العماد. وأمرَ رجالاً أن يسكنوا تلك (القصور) وأن يقيموا فيها ليلهم ونهارهم، وأمر لهم بالعطاء والأرزاق، وأمر الملك مَنْ أراد من نسائه وخدمه أن يتجهّزوا إلى [إرم] ذات العماد فأقاموا في جهازهم عشرين سنة. ثم سارَ الملك بمن أراد إلى أرض (أبين)[٢] وخلّف من قومه أكثر مما سارَ له. فلما استقل وسار ليسكنها وبلغ منها موضعاً، وبقي بينه وبين دخولها مسيرة يوم وليلة بعث اللّه تعالى عليه وعلى كل مَنْ معه صيحةً من السماء، فأهلكتهم جميعاً، ولم يبقَ أحد منهم، ولم يدخل شدّاد ولا مَنْ معه [إرم] ذات العماد. ولم يقدر أحد على الدخول فيها حتى الساعة.

فهذه صفة [إرم] وأنه سيدخلها رجل من المسلمين في زمانك هذا ويرى منها ويُحدّث بما عاين ولا يُصدَّق».

فقال معاوية:

«يا إبا إسحٰق، هل تصفُه لنا؟».

قال:

«نعم. هو رجل أحمر أشقر قصير على حاجبه خال، يخرج في طلب إبلٍ له في تلك الصحارى فيقع على [إرم] ذات العماد»].

* * *

أما المسعودي[٣] فإنه يروي الأسطورة ذاتها بشيء يسير من الاختلاف، وأحياناً التدخل في بُنية الخطاب السردي، إذ يصف المدينة الأسطورية [إرم] ذات العماد على أنها «هيكل عظيم البنيان»؛ وغالباً ما يستخدم العرب القدماء مثل هذا التعبير في وصف المباني الشاهقة والمتينة، ونحن نعلم أنه يُعزى لداود وسليمان بناء «هيكل» الرب، الذي لا يعني أكثر من توصيفٍ لبناء عظيم. يقول المسعودي: إن هذا «الهيكل» في مدينة دمشق وهو معروف بـ «جيرون» الذي بناه (جيرون بن سعد العاديّ) أي من قبيلة (عاد)، ونقل إليه «عُمد الرخام». ثم يضيف معلِّقاً على خبر كعب الأحبار في مجلس معاوية بن أبي سفيان:

«فإذا كان هذا الخبر عن كعب حقاً، في هذه المدينة، فهو حسنٌ، وهو خبر يدخله الفساد من جهات النقل، وهو من صنعةِ القصَّاص، وقد تنازع الناسُ في هذه المدينة وأين هي؟ ولم يصحّ عند كثيرين من الإخباريين ممن وردَ على معاوية من أهل الدراية بأخبار الماضي وسِير الغابرين، وغيرهم من المتقدمين فيها إلاّ خبر عبيد بن شَرْيَة (الجُرْهمي)[٤]...».

بنحوٍ عام، وردت هذه الأسطورة أصلاً عند عُبيد (أخبار اليمن) وهو أحد مُروِّجيها والمتحمسين لها. ولأنه في نظر سائر الإخباريين القدامى من «أهل الدراية بالماضي» و«بسير الغابرين» فإن المسعودي، الذي نستخدم تعبيراته هنا، شأنه شأن هؤلاء، سيرى فيها خبراً صحيحاً. والعرب تحبّذ وصف مثل هذه الأساطير بكلمة (الخبر،

الأخبار) تمييزاً لها عن الحكايات ذات الطابع الخرافي. هذا التمييز الذي يُقام بين الأسطورة والخرافة، يعالج بصورة راديكالية، ذلك الاختلاط في المفاهيم الذي يشوب فهم الروايات القديمة، وهو مهم من وجهة نظرنا، لأن الاختلاط المزعج وأحياناً غير القابل للفصل بين ما هو «خرافة» وما هو «أسطورة» والذي يجري على ألسنة الناس غالباً ما يتكرّس بوصفه تصوراً نهائياً، والحال فإننا نتقبّل مثل هذا التمييز ونرحب به ونستخدمه لإقامة الحدود الضرورية بين مفهومين منفصلين: بين ما يسميه القرآن و(الإخباريون) بـ «أساطير الأولين» أي الخطاب الأسطوري، وبين «الخرافة» وهذه ميّزها العرب قديماً بقولهم «حديث خرافة».

إن الدلالة العميقة للأسطورة تكمن، في الغالب الأعم، خارج وظيفتها الدينية المباشرة، وهذا ما قامت به، على أكمل وجه، رواية عُبيد ثم الثعلبي، عبر تحريرهما الأسطورة من عبء القيود والوظائف الدينية التي أشارت إليها السورة القرآنية (الفجر). بهذا المعنى تبدو الأسطورة ـ هنا ـ مقبولة من جانب مؤرخ حصيف مثل المسعودي في حدود كونها «خبراً». وتتعاظم أهمية «الخبر» المنقول عندما يكون «الناقل» شخصاً عارفاً بالماضي و«بسير الغابرين» مثل عُبيد. أما محتوى «الخبر» وما يتصل به من توصيف للمدينة بلغة مشحونة بالمدهش، والسحري والعجائبي، فإنه أمر قابل للشك بالنسبة للمسعودي، الذي سيؤيد «الخبر» ويتحفّظ على مادته الداخلية الشفافة، السطحية. يثير مثل هذا التمييز النقدي والمُصاغ بلغة حذرة، مسألة دقيقة تتعلق بالحدود الواجب إقامتها، باستمرار، بين صحة «الخبر» من حيث كونه خبراً وبين مادته بما هي أَسْطرة. وهذا ما يتوجب علينا، نحن أيضاً، أن نرى إليه بجدّية ونقيم تمييزاً مماثلاً على مستوى القراءة داخل الإخباريات العربية الإسلامية عن

[إرم]؛ في إطار كونها «أخباراً». إذ إن دقّة «الخبر» وصحته في الحدود المألوفة والمُتقبلة كخبر لا تعني بالضرورة تسليماً بمادته، ولكن: هل من الضروري دائماً أن تكون الأسطورة «صحيحة» من وجهة نظرنا لكي نتقبلها؟ يمكن إعطاء جواب غير متوقع في هذا الصدد: لأجل تقبّل الأسطورة بوصفها أسطورة لا بد من وجود قناعة حقيقية وراسخة بعدم صحتها؛ إذ لو صحّت الأسطورة كواقعة لها تاريخ، أي قابلة للتعيّن في زمان ومكان، فإنها، والحال هذه، لن تعود أسطورة، بل تنتقل إلى حيزها الطبيعي كخبر تاريخي، وهذا ما لا نفضّله، لأنه يجرّد الأسطورة من مزاياها الفريدة والخاصة التي تنأى بها عن حقل التاريخ. إن ابتعاد الخطاب الأسطوري بمسافة واضحة وفعالة عن حقل التاريخ المَرْوي، يحررها من عبء القيود التي سيفرضها منطق الواقعة التاريخية، وهو منطق صارم يلزم الباحث بالتفتيش عن أسانيد تدعم هذا الجانب أو ذاك. لقد ارتأى ابن خلدون(٥) في قراءته السوسيولوجية لأسطورة [إرم]، وهي قراءة نادرة وذات خصوصية تشجع على إنشاء علاقة خلاّقة مع التاريخ القديم، أن كل ما يتعلق بهذه الأسطورة هو مجرد «وهم» لأن ما يتناقله المفسرون في تفسير (سورة الفجر) في قوله تعالى: ﴿ألم ترَ كيف فعل ربّك بعاد إرم ذات العماد﴾ يقوم على تحويل لفظة [إرم] اسماً لمدينة وصفت بأنها «ذات عماد» أي أساطين. وبرأي ابن خلدون: (المقدمة: ١٠) فإن ما حمل «المفسرين على صياغة الأسطورة هو «صناعة الإعراب، إذ قاموا بإعراب ﴿ذات العماد﴾ على أنها صفة لـ [إرم] وهذه هي قراءة ابن الزبير». بكلام ثانٍ فإن ابن خلدون يرفض حصر الأسطورة في حيّز «اللغة» كمشكلة ويعمل على إبقائها في حيزها الطبيعي، في بيئتها، ساعياً في الآن ذاته إلى رفضها كواقعة

تاريخية، وهذا ما ينسجم تماماً مع منهج المسعودي. ثمة أكثر من احتمال قوي أمامنا، بأننا لو سعينا وراء المطابقة بين «الخبر» ومادته المؤسْطرة لتوجب علينا البرهان على أن الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان (مثلاً) قد التقى ـ حقاً ـ شخصاً اسمه عبد اللّه بن قُلابة؟ وأن هذا ضاع فعلاً في صحارى عدن وأنه عثر ـ أخيراً ـ على [إرم]؟ بل إن هذا سردَ على الخليفة في مجلسه، أسطورة دخوله إلى مدينة من الذهب؟ وفي هذه الحالة يتوجب علينا أن نقيم البرهان على أنه وُجدت بالفعل في عصر معاوية «بقايا» مدينة عجائبية مصنوعة من المعادن الثمينة والأحجار الكريمة؟ إذا ما سرنا في هذا الاتجاه، الذي قد لا تكون له نهاية، فإننا سنواجه سؤالاً شائكاً يمكن أن ينسف الأساس التاريخي الافتراضي الذي أقمناه: إذْ كيف تلاشت هذه المدينة فجأة، كما انبثقت تماماً، ولم يعد بوسع البدوي أن يعود إليها ثانية؟ وكيف يمكن ـ تالياً ـ لقارىء التاريخ المعاصر أن يصدق وجود مدينة بمثل هذه الأبهة السحرية، أي المدينة/ الجنة دون أن يكون الخليفة (أمير المؤمنين) الذي افتُتحت في عصره معظم وأهم المدن الثرية، قادراً على الوصول إليها، بينما أمكن في النهاية لبدوي تائه أن يصل إليها ويقطف من ثمارها الذهبية مِسكاً وزعفراناً ولؤلؤاً؟

مع ذلك، وفي سياق قراءة حذرة من إطلاق أحكام قاطعة، فإننا لن نلزم أنفسنا بنفي أي أساس محتمل يمكن أن تكون قد نهضت عليه أسطورة [إرم] هذه، وهناك حاجة ملحة في الواقع، لإبداء قدرٍ أكبر من الحصافة، عندما يُراد، على العكس من ذلك، إنشاء سلسلة من الأسانيد لدعم ما هو تاريخي محتمل فيها. من البيِّن تماماً في هذا النطاق المحدود من الفكرة أن هناك أساسات تاريخية من نوع ما، وُجدت ذات يوم، وساعدت في إنشاء أسطورة [إرَم] على هذا

النحو، وأكثر من ذلك، ربما كانت هناك بالفعل أساسات «تاريخية» لمدينة عرفها العرب في طفولتهم البعيدة، ولكنها تلاشت أو انتقلت مع الوقت، في المخيال العربي القديم ثم المخيال العربي الإسلامي، من حيّزها الواقعي إلى حيزها الأسطوري. هذه الأسطرة لما هو واقع والتي لا يجهل عملها الإثنولوجيون، مألوفة في المعتقدات القديمة، فواحدة من أهم وظائف هذه الأسطَرة تقديم المساعدة غير المقدرة بثمن، والتي تُعطى عادة للمتلهفين والمتعطشين لفهم ألغاز الماضي، لاسترداد شيء ما يخصُّهم، ما كان بالإمكان أبداً استرداده بأي صورة من الصور. إن البدوي التائه في الصحراء، وهو يعثر على «مدينته»، يعرض علينا في عمله هذا، فكرة مثيرة عن إمكانية مقايضة كل وسائلنا في الاتصال بالعالم، وعملياً كل صلة لنا بالواقع الحي، بحصولنا على الماضي وامتلاكه من جديد؛ ولكنه على العكس مما نتوقع يسترد الماضي الذي يعيد له حقاً مسروقاً ويمكنه من الخروج من الصحراء إلى المدينة، قد تبدو هذه الفكرة مجرد تجلٍ من تجليات العلاقة مع الإسلام، تعبيراً من تعبيراته: الانتقال من عالم البداوة المعزول إلى عالم المدن الجديدة والثرية، بحيث أمكن لأعرابي تائه أن يدخل المدينة ويقطف من شجرها المثمر. لا نعرض ـ هنا ـ وعبر هذه السطور الوجيزة حلاً للمعضلة الشائكة، وإنما بدلاً من ذلك، نعرض لطرائق متعددة لأجل التفكير مَلياً في الجوانب المساهمة في الحل، لأن [إرم] من وجهة نظرنا تنطوي على دلالات تتجاور في الواقع حتى حدودها كأسطورة عربية، وهذا ما سنراه حين نربط بين تيه الأعرابي وتيه بني إسرائيل (الفصل الرابع: المدينة والقدس، الفصل السابع: جنة شداد).

* * *

لا يوازي فضول وقلق البدوي في الصحراء للتعرّف إلى المدينة السحرية، العجائبية، ومن ثم بلوغها، أي إعادة اكتشافها، سوى فضول وقلق أمير المؤمنين نفسه، الذي يطلب الاستماع إلى هذه الأسطورة من فم بطلها؛ وإذا شئنا الدقة في التوصيف: من (شبيهه) الذي تملكه الفضول ذاته وشاطره القلق ذاته، وربما لأسباب يصعب حصرها، فإنه يغبطه ويتمنى من أعماقه لو أنه أضاع إبله أيضاً حتى يكون بوسعه العثور على [إرم]. في الواقع، لن يكون ممكناً بعد الآن (وقد عاد البدوي من المدينة محمّلاً بالكنز) لأي شخص آخر، حتى ولو كان أمير المؤمنين، أن يعثر على المدينة، لأنها ستتلاشى وتختفي ما إن يدخلها أحد، ولكن يمكن الزعم أن شرط العثور عليها هو ذاته شرط الضياع. ومن المحتمل - بحسب منطق الأسطورة - أن أمير المؤمنين تمنى لو أنه دخل هذه المدينة، فهل كان سيتمكن من ذلك لو أنه جرّب «لذة» الضياع؟ في سبيل هدفٍ كهذا سيتمنى الخليفة، على غرار رعاياه، أن يتمكن من تجربة «الضياع» في الصحراء لأجل بلوغ الجنة، ما دام هذا هو في النهاية، حلم كل مسلم، وما دامت المدينة لا تظهر إلاّ بوصفها نموذجاً أرضياً للجنة صَمَّمه شخص شبيه وإنْ بدا أسطورياً، هو شدّاد، الذي سيثير دهشة أمير المؤمنين بما له من قدرات «خارقة» على إرغام ملوك آخرين على إعطائه ما يلزم من الذهب والياقوت واللؤلؤ.

ولما كان شرط بلوغ الجنة الأرضية، البديل البشري، الذي يُعوِّضُ الإنسان من خلاله جانباً مفقوداً من حلمه الأزلي بالعودة إلى الجنة الأصلية التي طُرِد منها في الزمن الأسطوري، إنما هو شرط الضياع في الصحراء أو في «البرية»، أي أن يحكم على نفسه بالتيه، فإن من الممكن الافتراض أن ما يرغم الجماعات البشرية والقبائل في

الجزيرة العربية على ترك مواطنها الأصلية ليس بالضرورة، مرتبطاً بظروف حياتية خالصة، بل ثمة مُحرِّكات خفيّة تقبع خلف هذه الهجرات المنتظمة، التي أثارت حيرة علماء التاريخ؛ ربما يكون من بينها الاستجابة لضغط المعتقدات الدينية والميثولوجية(٦) التي تحتل فيها فكرة «الفردوس الأرضي» حيزاً مركزياً حيوياً؛ فالبدوي «التائه» بحثاً عن إبله، أو عن الماء والكلأ، يخفي في أعماقه وبطريقة ماكرة، هدفه الحقيقي اللامرئي الغامض، والبعيد عن الأنظار؛ أي البحث عن «الجنة»، ولذا سوف يستعيض عنها برموز حياتية بسيطة، أو يقوم بتبسيطها وتكثيفها بأقل ما يمكن من الدلالات، لأجل إعلانها والتلويح بها، عرضها وإعلانُها كمبرّر، وهذه الرموز ستكون هي رموز البحث عن الماء والكلأ والأرض الواسعة الرحبة؛ التي لا يُزاحم فيها. بيد أن هذه الرموز البسيطة المُعلنة تؤدي، برغم ذلك، وظيفتها كاملة على مستويين: إخفاء الهدف الحقيقي «للضياع»، للتيه في الصحراء، وتمويهه، وتالياً التعويض عنه. إن كلاً من (الماء والكلأ) في العُرف البدوي، وثقافته، هما تلخيص للجنة، تكثيف لها، ولنقلْ «تصغيرها» وجعلها ممكنة. هذان المستويان في وظيفة الرموز، يصرّحان بالطرائق التي يسلكها المخيال البدوي، التمويه والتعويض؛ وذلك ما يجعل من «التيه» شكلاً من أشكال «الهجرة» المموّهة بحثاً عن الجنة. إن تحليل أسطورة [إرم] من هذا المنظور، من شأنه أن يشجع ظهور إمكانات متنوعة وغنية للنظر إليها بعمق، بوصفها أسطورة مؤسِّسة لسلسلة طويلة من أساطير البحث عن المدينة الضائعة، المقدسة والمضاعة، أي «الجنة» في نهاية المطاف. يفرضُ علينا مثل هذا التفكير بربط [إرم] بأساطير أخرى، بحكايات وقصص وأشعار يشهد عليها الشعر الجاهلي، عن مدن حصينة ومُغْلَقة، وأبواب يُمنع قطعاً التجاسر على فتحها

والاقتراب منها، بل وربطها بأساطير مماثلة في التوراة عن مدن مؤسْطرة مثل [أورشليم]، أن نرى إلى مسألة التيه برمتها من منظور مختلف، إذ من الواضح أن كل خروج جماعي (أو فردي) إلى الصحراء، كان يتضمن مثل هذا التطلع إلى بلوغ «الجنة»، ولذا سيتخذ خروج بني إسرائيل وهم بدو ـ حسب النص القرآني ﴿وجاء بكم من البدو﴾[٧] مثل هذا المعنى، حين نربط الخروج بالوعد الإلهي ببلوغ أرض كنعان، التي تفيض لبناً وعسلاً[٨]. ومن المحتم في سياق هذا التصور أن يُنظر إلى (أوفير) التوراتية، مدينة الذهب الصحراوية، والمنجم العجائبي الذي كان خاصاً بسليمان، على أنها تقع في نطاق هذه السلسلة غير المنقطعة من المعتقدات القديمة بإمكانية العودة الرمزية إلى «الجنة»، لا عبر اختراق الزمن الأسطوري والعودة إلى الموطن السماوي الأول، وإنما عبر اختراق زمن ميثولوجي أرضي، لإنشاء نموذج موازٍ؛ مماثل ومطابق للنموذج الأصل. سوف يجد كل باحث عن المدينة سواء أكان أعرابياً أم خليفة، نفسه وهو يبحث في الصحراء تائهاً وضائعاً، لا عن المدينة نفسها وإنما عن نفسه هو، إذ ما إن يعثر عليها حتى يعثر على نفسه ويكتشف هويته، وهذا هو المغزى الأهم بنظرنا والذي ينبثق عن كل قراءة ممعنة الفكر، لمسألة البحث عن الجنة؛ فعندما يصل الإنسان إليها رمزياً، فإن ما سوف يتحقّق سيكون هو ـ وبكل تأكيد ـ عودة الإنسان إلى أصله ككائن سماوي. ولذلك مثّل الوصول إلى المدينة في سائر الأساطير هدفاً مقدساً. ثمة ما يدعونا إلى الاشتباه بمقاصد خروج البدوي، الحقيقية، باعتباره عملاً مُصمماً لأغراض أخرى ليس من بنيها طلب الإبل الضالة، ففي أسطورة عربية قديمة عن «جذيمة» الملك[٩]، وآخرين[١٠] أقل شأناً، يغدو حلم دخول مدينة الزّباء بأي وسيلة، حلماً عجائبياً وهدفاً

مطلقاً. كانت مدينة الزّباء تُغري (جذيمة) على أن يصل إليها، ولذا سيتدبر (قَصيْر) وهو شخصية ضرب العربُ بها المثل في الدهاء بقولهم «لأمرٍ ما جدَعَ قصير أنفه»؛ حيلة شبيهة بحيلة الإسبارطيين عندما دخلوا إلى طروادة، ولكن بعد مصرع جذيمة بوقت طويل بالطبع: تنظيم قافلة بحمولة من الرجال المسلحين بدلاً من البضائع وتمكين ابن أخت جذيمة الاستيلاء بهذه الطريقة على المدينة التي حلم بها خاله وقتل بسببها، وهذه الأسطورة كما هو واضح من طريقة اشتغال جهازها السردي على فكرة الوصول إلى المدينة، بواسطة «هجرة» مموّهة المقاصد، تعمل في اتجاه واحد هو تبرير وصول الجماعة البشرية إلى المدينة ـ أخيراً ـ وامتلاكها. ولا ريب أن مشهد قافلة من الإبل تجوب الصحراء وتَغِذُّ السير صوبها، يُعيد تذكيرنا بالفحوى النهائية للأسطورة المؤسِّسة، أي حملنا على تقبّل فكرة وصول «الجماعة» إلى المدينة بعد رحلة شاقة، مغامرة خَطِرة، مموّهة الأهداف جيداً، فبدلاً من أن يحمل (قصير) القماش والبضائع والعطور إلى مدينة الزبّاء كانت الحمولة رجالاً مسلحين مخبئين في الصناديق، التي وضعت فوق ظهور الإبل. في سياق هذا الخطاب الأسطوري تظهر المدينة على أنها رمز الثراء، ولذا زعم بعض الإخباريين أن [إرم] هي تدمر، ربما انطلاقاً من نوع التماثل الظاهري في المدينتين(١١) هذه أيضاً هي المدينة التي يحلمُ بها الملك والأعرابي على حد سواء، بل إن الملك سوف يستعير من الأعرابي لأجل الوصول إليها، أدواته الحياتية، وسائله الخاصة في الاتصال، نعني الإبل. من المحتمل أننا إذا ما سرنا قُدماً على هذا الطريق، يمكن أن نسرد طائفة واسعة من الأساطير المتصلة بحلم الوصول إلى المدينة العجائبية، لأن لهذه الفكرة معنى مشتركاً ومحدداً يجمعها في إطار ناظم خفي يعمل بواسطة آليات غاية في التنوع.

وبما أن مطلب الوصول إلى «المدينة» مطلبٌ قائم بذاته يتطلع إليه الملك والأعرابي أيضاً، فإن إخفاء وتمويه المقاصد يبدو آنئذٍ أمراً لا يحتاج إلى تفسير. قد لا يتعلق الأمر بصورة مباشرة بـ «التوسّع» الحربي أو السلمي، فهذا، بدوره، يندرج في منظومة الأدوات لا الأهداف، إذْ الهدف الإستراتيجي الحقيقي يكمن في مكان آخر من التظاهرة المسلحة.

امتلاك «سرّ المدينة»، احتكاره، هو ما يبدو هدفاً حقيقياً؛ فما دامت المدينة تشكل لُغزاً. سرّاً عصيّاً على الفهم وبعيداً عن التناول، فإن الملك (الخليفة كذلك) سوف يسعى وراءه وإنْ تطلب الأمر «تظاهرة مسلحة» كما هو الحال مع شدّاد، الذي أرغم ملوك الأرض قاطبة على الإذعان لأمره بتسليم ما لديهم من المعادن الثمينة، وهو ما يبدو أنه المُحرِّك غير المرئي وراء تسيير قافلة من الإبل المحمَّلة بالرجال المسلحين بدلاً من البضائع. هاتان الأسطورتان تقولان شيئاً محدَّداً عن المكبوت في الخطاب الأسطوري، فالملك قد لا يجد مناصاً لأجل بلوغ المدينة، امتلاك سرّها، من استعارة أدوات البدوي، الذي تمكن بواسطتها من الاتصال بالماضي ومعرفة اللغز. ويبدو أن هذه الاستعارة تقع في قلب إشارات مركزية متنوعة يرتبط فيها دخول المدينة بتمويه المقاصد تمويهاً جيداً، وقد عكست المعتقدات العربية القديمة، وبأشكال مختلفة، هذه الرغبة المكبوتة وأعطت عنها صوراً أسطورية متناثرة هنا أو هناك، في الإخباريات ، وما محاولة «إبليس» العودة إلى الجنة إلاّ واحدة من هذه الصورالقديمة والمنسيّة. لقد كانت محاولته مموّهة ببراعة أيضاً: أن يدخل الجنة بواسطة حيوان. يروي الثعلبي[١٢] كيف أن «إبليس» خاطب الحيّة راجياً منها أن تساعده في دخول الجنة سرّاً، أن يدخل في جوفها لتنقله

إلى موطنه القديم الذي طُرد منه، والحية في الميثولوجيا الإسلامية تختلف في صورتها السماوية اختلافاً جذرياً عن صورتها الأرضية. فهي (من أحسن الدواب التي خلقها الله تعالى، لها أربعة قوائم كقوائم البعير)[١٣]. إنها على مثاله وصورته كما يرى الثعلبي، ولذا أدخلته (في فمها ومرّت به على الخَزَنة وهم لا يعلمون فأدخلته الجنة)[١٤] مماهاة الحية بالبعير[١٥] تخفي، هي الأخرى، مُعتقداً عربياً قديماً سنرى أثره في فكرة التمويه التي توصلُ البدوي أو الخليفة أو الملك، وعبر الصحراء، إلى المدينة العجائبية، على أن الأثر الذي تخلّفه صورة من هذا الطراز، يظل برغم كل شيء دالاً على الرغبة الشيطانية المتأصلة في النَفْس البشرية للعودة إلى الجنة، لاسترداد نفسه وموطنه القديم. أي أن يعود كائناً أسطورياً كما كان في الزمان الأول، متخلصاً من هيئته البشرية الأرضية. تروي مختلف المصادر الإخبارية العربية أن (آدم)، الإنسان الأول، عندما طرد من الجنة كان رجلاً أسطورياً: (كانت رِجل آدم على الجبل، ورأسه في السماء، يسمع دعاء الملائكة وتسبيحهم.. فهابته الملائكة واشتكت إلى ربها فحطّت قامته إلى ستين ذراعاً)[١٦].

إن البدوي وهو يدخل [إرم] يصبح جزءاً منها، أي جزءاً من أسطورتها، ولذا بحصول الإنسان على امتياز دخول المدينة العجائبية، يحصل على امتيازه المفقود وأن يكون جزءاً من أسطورتها، والإنسان، كما تقول سائر الميثولوجيات الدينية وبوجه أخص العربية ـ الإسلامية، كان جزءاً من «الجنة»، لا من مفهومها كمكان، وإنما ـ وهذا هو الأهم ـ من مفهومها كزمان، فالجنة هي الزمن الأسطوري الأول المكثف في صورة مكان ساحر وعجائبي. ذلك ما يبرر جزئياً على الأقل وفي سياق الخطاب الأسطوري، حرص أمير المؤمنين على أن يستمع بنفسه إلى الأسطورة من فم

عبد الله بن قُلابة لا من أي شخص آخر، إذ هذا وحده ما يثير فضوله ويمكنه من عرض نفسه كمنافس، يزاحمه على استخدام الأدوات ذاتها في الاتصال بالعالم العجائبي، الغريب والمفارق، وبالفعل فإن (عبد الله بن قُلابة) سواءَ أكان شخصاً حقيقياً أم من اختراع القصّاص (كما يرى المسعودي) قد غدا بفضل هذا الاتصال، جزءاً عضوياً من المدينة الأسطورية [إرم] لا بوصفها مكاناً، بل بوصفها زماناً مطلقاً. إنه بفضل أدوات اتصال، مألوفة، ولكن مموّهة الأهداف والأغراض تمكّن من العودة إلى الزمن الميثولوجي، اخترقَه واندرج في سياقه، ولذا فمن المنطقي أن يدخل الخليفة في تنافس محموم مع الأعرابي، يدحض مزاعمه، وفي الآن ذاته يريد منه أن يُطلعه على السرّ. ستخفق كل محاولة مهما كانت حصيفة للبرهنة على أن ابن قُلابة هذا كان شخصاً موجوداً حقيقة في عصر معاوية، لأنه في الأساس خرج عن نطاق الزمن الواقعي/ التاريخي ودخل في الزمن الميثولوجي منذ اللحظة التي عثر فيها على المدينة المضاعة.

بيد أننا، مع هذا، نفترض أن بالإمكان التوصل إلى فهم مقبول لمغزى التنافس على أدوات الاتصال هذه، والتي أثارت فضول الخليفة، قافلة الإبل الضالة في الصحراء (وسنرى ذلك في حكاية شهيرة عن لقاء معاوية بوائل بن حجر أحد أشراف حمير عندما طلب منه أن يردفه خلفه وكان ابن حجر يركب ناقته، لكن هذا بغرور وكِبر الحميريين المعروف، رفض هذا الأمر وترك معاوية يمشي في لهيب الصحراء إلى جوار الناقة)[١٧]. هذا التنافس له ذكرى دفينة يدركها معاوية جيداً لأنه اضطر مرغماً، مُهَاناً، إلى أن يمشي في ظل ناقة «ملك» حميري صلِف، ذات يوم شديد الحرّ في الصحراء. مهما يكن من أمر، فإن فكرة ما تقبع خلف الإلحاح

الميثولوجي على مماثلة المدينة بالجنة، وأن هذه ـ أخيراً ـ تقبع في قلب الصحراء، لا شك أن وجود «الجنة الأرضية» في الصحراء وليس في أي مكان آخر، كما تراءى ذلك للأعرابي الباحث عن إبله، لا تندرج في واقع الأمر، بالفكرة النشيطة والحيوية عن «الجنة القرآنية» التي جهد الإسلام المبكر في اتجاه تثبيتها، كأساس متين من أساسات الرسالة الدينية الجديدة للعرب، وإنما وبدرجة أكثر اتساقاً مع موقف الإسلام من المعتقدات القديمة في الجزيرة العربية؛ بفكرة «الفردوس الأرضي» التي عرفها وعاشها عرب الجاهلية بتجليات دَورية، وأحياناً متواصلة، ففي الجزيرة العربية أدرك عرب الشمال (الحجازيون) وقبل وقت طويل من صعود دور مكة في عالم السياسة والمال، المعنى الحقيقي لحضارة أبناء عمومتهم في الجنوب، فهي «جنّات» زراعية مزدهرة وعجائبية، ستجد صداها في الاسم القرآني الشاسع (جنّات عدن)، والتي نجد رديفها السومري في الملاحم الشعرية، واستطراداً رديفها التوراتي، لكن اسم (حديقة الرحمٰن) التي ارتبطت في وقت ما من الإسلام المبكر بنبيّ اليمامة الكذّاب تلفتُ انتباهنا في هذا الصدد؛ فهي برأينا وثيقة الارتباط بالمعتقد العربي القديم عينه عن الجنة، ومن المحتمل أن عبادة الإلهة (روضا) التي تعني بلغة ثمود (الحُسن، الجمال) تصبُّ في الإطار ذاته للمعتقدات، ومن غير المستبعد أن عرب شمال الجزيرة العربية، احتفظوا على نحوٍ ما في ذاكرتهم بصيغة راسبة من صيغ هذا الاسم الذي يظهر اليوم في صيغة (الرياض) المدينة الكبيرة وعاصمة المملكة العربية السعودية، ونحن نعلم أن المسافة بين ديار (ثمود) التاريخية ومدينة (الرياض) الحالية تسمح بافتراض انتشار عبادتها، خصوصاً أن عبادة (روضا) انتشرت في أجزاء واسعة من الجزيرة العربية وتدمر (الأنباط، كذلك، عرفوا عبادتها) قبل أن تجد طريقها

إلى نينوى مع حملة سنحاريب: ٧٠٤ ـ ٦٨١ق.م، كما أن قبائل عربية عديدة عرفت عبادتها، إذْ كان لربيعة بن كعب بن سعد بن زيد مَناة صنم شهير يقال له(رُضَّى) وهو تصحيف للاسم الثمودي (روضا). كل ما يعنيه ذلك، بالنسبة لنا، أن التصورات الشائعة عن الجنة الأرضية في مجملها، وبمعناها الأكثر رفعة وسمواً، وثيقة الصلة بتلك النزعات الأسطورية التي عرفتها مختلف ثقافات الجماعات البشرية في الجزيرة العربية، لإنشاء نموذج أرضي عن الجنة السماوية، وأسطورة [إرم] في هذا المنحى تكرر الفكرة عبر إلحاحها على أن (شدّاد) أمر بصنع «جنة أرضية» عتوّاً على الله تعالى، لأنه، وبحسب منطق الأسطورة، فعل ذلك تجسيداً لرغبته في تحقق ذكرها، الذي كلما جاء في أي سياق من السياقات أثار شجونه، بيد أن هذا النموذج ـ في النهاية ـ لم يكن سوى مدينة. من المؤكد أن التماهي داخل منظومة المعتقدات العربية القديمة، بين «الجنة» و«المدينة» لم يكن أبداً، مصدر التباس من أي نوع أو شكل، وبافتراض وقوع ذلك لسبب من الأسباب، فإن «جنة عدن» التي لم تكن أسطورية تماماً، عبّرت عن تلك الدرجة الرفيعة من التمدن التي شهدها الجنوب الزراعي في عصر مملكة (سبأ)، بما يحمل على الظن أن المكوّن الرئيس في فكرة العرب القدامى عن الجنة لم يكن دائماً مكوّناً ميثولوجياً، وأن الواقع، بالضد مما نتوهم، كان يلعب دور المكوّن الأكثر ديناميكية في نشوء هذه التصورات.

إن بعض الدارسين المعاصرين(١٨) يعالج بشيء من التسرّع مسألة التماثل (التشابه، التناظر) بين «الجنّة» في المعتقدات السومرية، و«الجنة» في التوراة طِبقاً لفكرة تقول بأن كثرة من «المواد» التوراتية، هي في الأساس من تأثيرات الثقافة السومرية ـ البابلية، ومن هذه «المواد» مادة «الجنة» التي يشتبه عبد الواحد بأنها ذات أصل

سومري. إذ كان يحق للمرء إبداء قدر من الاحتراس حيال مثل هذه النتائج وأهميتها العلمية، فإن من الهام أيضاً التنويه بما يمكن أن تثيره من مشكلات؛ لأن الخلاصة القائلة بأن هذه الفكرة أو تلك لها ما يماثلها في الثقافة السومرية ـ البابلية، تحجب عن أنظارنا حقيقة جوهرية تتصل بطبيعة الأرضيات الثقافية والروحية المشتركة في العالم القديم (على الأقل عالم الساميين)، وأغلب الظن أن هذا النمط من المعالجات، دون التقليل من قيمة الجهد المبذول فيها، يحكم على نفسه سلفاً، ربما بفضل طابعه السجالي، بأن يقبع داخل هذا الإطار المحدود، وبالتالي سيُبقي مسألة التماثل بين أفكار «السومريين» وأفكار «العبرانيين» في نطاق التأثير المحتمل للثقافة السومرية ـ البابلية على اليهود إبّان السبي البابلي. مثل هذه الطريقة في معالجة مسألة شديدة الحساسية، تظل ـ برأينا ـ أقل ديناميكية مما تتطلبه مساهمة علمية معاصرة، تعالج مسألة التماثل في المعتقدات خارج كل إطار محتمل للتأثير، المباشر وغير المباشر للثقافة البابلية، والأحرى أن تعالج داخل إطار المبادلات الثقافية والروحية بوجه أعم، لأن مختلف الجماعات البشرية القديمة كوَّنت أرضيات مشتركة عن المقدس وتجلياته، فما يبدو فكرة «توراتية» ذات جذور سومرية لا يؤكد حقيقة التأثير البابلي، بمقدار ما يشير إلى تلك المشتركات المتنوعة والغنية. ويبدو أن إغراء «الفكر المقارن» لا يزال قوياً في الخط العام للدراسات المعاصرة في هذا الميدان، ولكن من المشكوك فيه أن تقدم مثل هذه المعالجات حلولاً حقيقية «للغز التماثل» الوهمي إذا ما ظلت تنسج على هذا المنوال، وتُنظَمُ ما يشبه «الحملات المدرسية» لإثبات التأثير المحتمل لهذه العقيدة القديمة بتلك، مع أننا يمكن، على العكس من ذلك، أن نكشف إمكانات جديدة باستمرار لمعالجة مسألة التماثل هذه، إذا ما أمعنّا

الفكر في الأرضيات المشتركة. بالضد من ميول «الفكر المقارن» هذه وبالضد من نظرتها التي تبدو مع الوقت أقل جذرية، وأقل إنتاجاً للأفكار، لا بدّ من إجراء تعديل جوهري يطاول الأدوات والمناهج المتَّبعة في الدراسات التاريخية والميثولوجية، إذ بالعودة إلى النصوص القديمة، الأركيولوجية والأسطورية والتاريخية، يمكن الخروج، وعبر قراءة متمعنة في الوقائع بما فيها الهامشية، بنتائج حاسمة عن الطبيعة المخادعة والمضللة لذلك التماثل. لعل الاستمرار في البحث عن المتماثل، المُتشابه، دون هدف علمي محدّد، سيفضي بنا إلى تكرار مقلوب لما قام به دارسون غربيون متعصّبون، سعى بعضهم إلى البرهنة، بخلاف ما نتوقع، على التأثير التوراتي في الثقافة الدينية المصرية القديمة. إن دراسة إ .فلايكوفسكي (عصور في فوضى)[١٩] مثلاً، وهي دراسة غير حصيفة أبداً، عدا عن كونها تمتاز بالفجاجة وروح الإثارة السطحية، المدّعية للعلم؛ تعمل في الاتجاه المغاير تماماً للمحاولات الرامية إلى البرهنة على وجود تأثيرات بابلية أو مصرية في التوراة، وتذهب في هذا الاتجاه خطوة أبعد مما يحتمله حتى أشد المتعصبين في التيار التوراتي السائد في الأركيولوجيا، إذ هي تسعى إلى إثبات حقيقة زائفة من قبيل أن إحدى البرديّات المصرية تتمضن «المواد» ذاتها تقريباً التي ترد في نصوص الضربات العشر التوراتية. أما النتيجة العلمية التي يخرج بها المرء من مثل هذا الادعاء فهي صفر، ما دام الأمر كله يدور في نطاق «اكتشاف» المواضع التي جرى فيها التأثير المحتمل. وهذا كما سنرى، ببساطة، يحجب الحقيقة الأهم: وجود أرضيات مشتركة في تصورات مختلف الجماعات البشرية القديمة للمقدس وتجلياته.
هذه الميول والنزعات غير النزيهة، وسواها من الأفكار المتعجلة في قراءة التاريخ والأسطورة، تفاقم من نزعة إرغام التاريخ والأسطورة

سواء بسواء، على إبداء مرونة قسرية، فارغة المحتوى، أمام مطابقة هذه الفكرة بتلك، ومماثلة هذا التصور بذاك. الشيء الجوهري الذي يتعيّن تأكيده في هذا المقام، وفيما يتصل بمسألة التصور العربي القديم عن «الجنة» أن المعتقدات العربية التي تستمد أصولها من بُعد ميثولوجي ضارب في القِدم، مثّلت على الدوام أرضية صلبة، متماسكة إلى حد ما، وخاصة إلى حد ما كذلك، نظراً لخصوصية البيئة، دون أن يعني ذلك أنها كانت «منظومة مقفلة»، بل على العكس من ذلك، يعني أنها تصدر عما هو خاص، لتنتج تصوراً يندرج في الفضاء الإنساني العام. ولذلك فإن القبائل والجماعات العربية القديمة توصلت، وبأشكال مختلفة إلى التصورات ذاتها التي توصلت إليها جماعات بشرية أخرى على أساس ما هو مشترك: شكل التفهّم لمسألة القدسيّ وتجلياته. وبطبيعة الحال لم تكن اليهودية إبان ظهورها في الجزيرة العربية كديانة توحيدية، تعمل خارج إطار معتقدات القبائل العربية القديمة، وعلى الأرجح أنها عملت ـ على غرار ما سيقوم به الإسلام تالياً ـ على تطوير ودمج الشطر الأهم من هذه المعتقدات التي كُتبَ لبعضها أن يصمد ويستمر أمام ديانة كبرى، ومن غير شك، فإن فكرة «الجنة» التي يفاخر أو يتباهى «علم الأساطير المقارن» باكتشاف صلة قرابتها القوية بالجنة السومرية، تقع في الصميم من تلك المنظومة الشائكة والمتراكبة من التصورات التي أنتجتها الجماعات البشرية المختلفة تعبيراً عن إدراكها الفِطري، الغريزي، بماضيها الأسطوري، كجماعات ذات أصل سماوي منسيّ ومفقود، عرفت «الجنة» ذات يوم بعيد إستناداً إلى نسبها المشترك مع آدم الأب الأسطوري للبشرية. هذه الفكرة شأنها شأن تصورات أخرى أكثر حيوية تتجلى بأشكال متنوعة وبصور تلقائية دون حاجة مُلحّة تقريباً

للافْتراض أو الاستعارة، ما دام إنسان هذه الجماعات يحلم ـ في الأصل ـ بأن يتمكن وإن بصورة رمزية من العودة إلى الجنة، حتى لو تطلب ذلك إنشاء نموذج أرضي. لقد عمل الإسلام بعد وقت طويل من انزياح اليهودية، وفي شطر مهم من الاهتمام المبكر الذي أظهره بهذه التصورات، على إعادة دمجها في الجانب الذي أبدت فيه، بقدر كافٍ من الوضوح، عدم تعارضها مع بُنية التوحيد الأساسية ولتكون بالتالي جزءاً حيوياً من الخطاب الديني، وحتى اليوم لا يزال الإسلام المعاصر (الشعبي) يعمل في السياق ذاته، فهو لا يكاد يتوقف، ربما من دون أن يثير ذلك انتباهة وتحفظ رجال الدين المتزمتين، عن دمج بعض الممارسات والشعائر والطقوس الدينية (غير الإسلامية في حقيقة الأمر)، وعرضها على أنها من صلب الإسلام. إن ليلة الخامس عشر من شعبان (مثلاً) التي تُعدّ (عيداً) إسلامياً، ولنقل مناسبة دينية في العالم الإسلامي، هي في الراسب الثقافي الديني لليمنيين تتعلق بمولد النبي (هود) وليست من صلب الإسلام، ولكن يمكن بالطبع المحاججة في هذا الشأن بابتكار مناسبة إسلامية لتوافق هذا التاريخ؛ وليتم استعادتها كمناسبة إسلامية، مع أنها في جوهرها تنتمي إلى معتقدات عربية قديمة سابقة على الإسلام. بيد أن هذه الممارسات وبفضل القيود الصارمة، التي تمنع إلى حد بعيد أي تأثير سلبي مناوىء للدمج، لم تظهر قط على أنها تنتمي بصلة قرابة محتملة بمعتقدات ما قبل الإسلام. بهذا المعنى يتوجب النظر إلى مسألة التماثل.

إن التعديلات الجوهرية التي عرضها الإسلام على شعائر الحج والطواف (مثلاً) لا يمكنها أن تطمس الماضي الحقيقي، الطفولة البعيدة لمعتقدات العرب الأسطورية بطقس الحج والطواف، بل إن الإسلام يوافق على أسطوريتها ويقرنها بالأدلة على أن آدم أول من

أسس لهذه الشعائر. ينبغي في إطار هذه الفكرة العمومية والعابرة، التنبيه إلى أهمية إجراء تقييم أكثر موضوعية لمسألة «الإسرائيليات» في الإخباريات العربية القديمة، والتي طالما نقدها مؤرخون قدماء ومعاصرون، وأبدوا حيالها شيئاً من الامتعاض والتذمر. ومن جانبي فإنني أرغب بإجراء تعديل ضروري على بعض تصوّراتي التي قدمتها في مساهمة سابقة[٢٠]، عن الحدود التي يمكن التكهن بها بشأن تأثير (الإسرائيليات) في البنى الميثولوجية العربية الإسلامية. في الواقع هناك حاجة حقيقية إلى التأكيد على أن المعتقدات القديمة للعرب، السابقة على الأديان الكبرى: اليهودية والمسيحية ثم الإسلام، تضمنت وبأشكال متنوعة ما هو متماثل (متشابه، متناظر) في الصور الأساسية للآلهة والحياة الأولى في السماء. إن نظرة فاحصة ومتمعّنة يمكنها أن تدلّنا بسهولة على حقيقة مهمة؛ فتلك الأفكار والتصوّرات، القوية والراسخة، المُتبدّية على أنها «متماثلة»، امتازت بشكل أساسي بكونها الأرضية الحقيقية للثقافات القديمة في عالم العرب، بكل تنوعها وغناها الروحي، وهي تمدُّ كل جماعة بشرية، شعباً أو قبيلة، بما يلزمها من «مواد» روحية ذات إغراء خاص وجذّاب، يساعدها على تطوير «نماذج» متماثلة. من ذلك مثلاً فكرة أن (البيت) الإلهي، السماوي، له شكل «المكعب» وليس أي شكل آخر؟ هذا ما نعني به «المادة، المواد» الروحية التي تنتجها التصورات المشتركة للمقدس. لقد عرف العرب عبر تاريخهم الطويل إلى جانب «الكعبة» المركز الروحي العظيم للعرب، «كعبات» أخرى متناثرة هنا وهناك، وتفيد هذه الواقعة، التي ذكرها معظم الإخباريين، بجملة من الحقائق، في أساسها أن تشظّي فكرة «الكعبة» إلى «كعبات» هو في أساس حقيقة التجلي المطلق، المستمر واللانهائي للمقدس، كما عاشها

العرب في تاريخهم القديم. ثمة ملاحظة في هذا الصدد لا بدّ من تسجيلها، فقد جرت عادة العرب قديماً، أن تشترك بضع قبائل في عبادة إله واحد، صنماً أو وثناً، والتعبّد كذلك في بيت عبادة واحد، ولكن يحدث أحياناً أن تختص قبيلة بصنم واحد فقط تتعبّد إليه وتضعه إلى جانب الأصنام الأخرى داخل بيت العبادة المشترك[٢١]. وقد أسهب الأزرقي في ذكر بيوت العبادة هذه، وذلك ما فعله ابن الكلبي (مثلاً: الأصنام). إننا نعتقد بقوة أن تشظّي فكرة «الكعبة» بما هي بيت للعبادة إلى «كعبات» هو في أساس التصوّر القديم عن الكيفية التي ينتشر فيها «المقدس» في الأرض، وهي لا تقع في نطاق النزاعات الدينية أو التنافسات القبلية كما يتبدى لأول وهلة من قراءة بعض الوقائع التاريخية الصحيحة؛ وإنما قبل ذلك في نطاق الطبيعة التحريضية لهذه «المواد» الروحية، التي تدفع بكل جماعة بشرية، شعباً صغيراً أم قبيلة كبيرة، إلى إنشاء «نموذج» خاص عنها، مماثل للنموذج الأصل، وهذا ما ندعوه بـ «الأرضيات المشتركة»، إذ لو كان الأمر يتعلق بالفعل بنزاع ديني حول المكان، يحرك نزعات التكرار هذه، فإنه لأمر منطقي أن يجري على أساس آخر ومغاير: نعني امتناع القبائل المتنازعة حول «المكان المقدس» عن تكرار النموذج الأرضي الأصلي الذي يملكه الخصوم القبليّون؟ لا يعني هذا أننا نجرّد الصراعات القبلية حول «الكعبة» من طابع التنافس المحموم لاحتكار النموذج الأصل للمكان المقدس، بل إننا نؤكده في الواقع ولكن في سياق مغاير، فهذا التكرار لنموذج الكعبة (كعبة نجران في نجران، وكعبة غطفان والكعبة اليمانية المسماة ذي الخلصة، وكعب) داخل الجزيرة العربية، يخفي الحقيقة الأكثر جوهرية في الطابع الاستثنائي للتنافس المحموم بين الجماعات، نعني الكيفية التي تتيح الأرضية المشتركة

للمعتقد الروحي، بموجبها، ولكل جماعة راغبة، أن تنشئ «نموذجها» الخاص بها، والمتماثل مع النموذج الأصل. بذلك لن يكون أمراً حقيقياً لو أننا افترضنا أن هذا التكرار لا يجري في حقل «المبادلات» الروحية بل في حقل «الاستعارة» من الآخرين، أو ما يمكن أن نسميه أخيراً بـ «الاقتراض من الجيران». ثمة أمر آخر يلفت انتباهنا في هذا الصدد، الأسماء المتعدِّدة والكثيرة للكعبة. نحن نعلم أن العرب سمّت الكعبة بأسماء عديدة طوال تاريخها، فهل كانت هذه الأسماء «قديمة جداً» بالفعل؟ إذا كانت هذه الأسماء ضاربة في القِدم كما يقال في الإخباريات وكتب التاريخ، فمن باب أولى أن التوحيد الإسلامي بما هو توحيد نهائي، كان سيعمل في اتجاه «توحيد» اسم البيت الإلهي؟ هل ثمة علاقة، إذن، بين تعدد أسماء الكعبة، والأسماء الحسنى للّه؟

بكلام آخر: هل هذا التعدد هو من «بقايا» التعدّدية الإلهية، أي من تجليات المقدس؟ يمكن افتراض ذلك، ما دامت أسماء مثل (الرحمٰن) و(السلام) مثلاً هي أسماء معبودات عربية قديمة. الأمر المهم ليس هنا، بل في الفكرة القائلة بأن ما نتصوّره تماثلاً هو في حقيقة الأمر من التصورات المشتركة، وهذا برأينا ما يشكل مفتاحاً مهماً في فهم أسطورة [إرم] التي «تتنقل في البلاد» بتعبير ابن كثير، وذلك ما سنراه أيضاً في صورة تعدّد أسماء مكة التي عرفت تعدّداً مماثلاً في أسمائها. تُعدُّ قصيدة من نظم القاضي أبو البقاء بن الضياء الحنفي(٢٢) وهي من سبعة أبيات فقط، نحواً من ثلاثين اسماً قديماً لمكة منها: (صلاح، وكوثى والحرام، وقادس، وحاطمة، ورحم، وقادسة، وأم رحمن). يعكس هذا التنوع في أسماء مكة على غرار انشطار (الكعبة) إلى (كعبات) جزءاً عضوياً من الطاقة الديناميكية لأرضية المعتقدات العربية القديمة، التي تتيح امتلاك

(الشيء الخاص) من المقدس بالنسبة لكل قبيلة، فإذا ما صَعُبَ عليها إنشاء «نموذج» مماثل من المكان المقدس، وتعذَّر ذلك بصورة من الصور، فإن إطلاق اسم خاص بها على هذا المكان، تبادر إليه هي أو أي جماعة أخرى مثلها، سيكون حلاً رمزياً مقبولاً. ولذا بوسعنا التأكيد أن تلك الأرضية الصلبة من المعتقدات قد عرفت بمرور الوقت، أشكالاً غنية وفعّالة من الانشطار الرمزي للمقدس، الذي يُمكِّنُ كل جماعة بشرية من امتلاك التصور ذاته في صورته الرمزية المكثفة. وفي (حقل المقدس) فإن سائر الجماعات والشعوب والقبائل الصغيرة أو الأقل شأناً، تجدُ نفسها على الدوام وهي تطوّر معتقدات مشتركة بحسب بيئاتها وهوياتها، وبرغم النزاعات الضارية بينها. وبطبيعة الحال لن يشذ «بنو إسرائيل» كجماعة صغيرة وقديمة من شعوب وقبائل الجزيرة العربية، عن هذه القاعدة، فهم وإنْ طوروا وانفردوا عن بقية الجماعات بديانة توحيدية، خاصة بهم، غير أنهم مع ذلك وجدوا أنفسهم يغرفون من النبع المشترك ذاته، ولذا فإن ما سيبدو ـ تالياً ـ في ثقافتنا العربية الإسلامية «إسرائيليات» تخترق الأخبار والمَرْويات المتواترة هو في التحليل الأخير، جزء عضوي من تلك الأرضية الروحية التي اندمج فيها كل عنصر مماثل وشبيه، وستندمج هي أيضاً في بنية الديانتين الكبيرتين التاليتين لها. وسنرى تالياً، كيف أن [إرَم] التي تبدو للبعض منا وكأنها أسطورة، قابلة لأن تندرج ضمن «الإسرائيليات»، إنما هي من «بقايا» معتقد عربي قديم عن الحنين إلى الجنة.

الهوامش

(*) من نص الأسطورة كما رواها الثعلبي: عرائس المجالس.

(١) مستند رواية الثعلبي (**عرائس المجالس**، ١٤٣) بصورة أساسية إلى رواية عبيد بن شَرْية الجُرْهمي أخبار اليمن ذيل كتاب وهب بن منبه (**التيجان**، ط صنعاء) وهو شأن كثيرين، يُنقل عن النص الأصلي، ويَغْرفُ من تفاصيله محتفظاً لنفسه بحق التدخل. الثعلبي، **عرائس المجالس**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨١: أبي إسحق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري المعروف بالثعلبي).

(٢) (أبين) هي اليوم المحافظة الثالثة في جنوب اليمن، وقد زرتها عندما كنت أعيش في عدن لأكثر من عام (شتاء وصيف ١٩٨٠). تمتاز (أبين) بطيب هوائها وكثرة أشجارها المثمرة. وهناك أجزاء واسعة من أرضها تشكل امتداداً طبيعياً للصحراء وقد قهر السكان المحليون ظروف الطبيعة القاسية بالزراعة المنظّمة، وحسب معلوماتي فإن مسحاً جدّياً للآثار فيها لم يجرِ حتى الآن.

(٣) **مروج الذهب**، ج ٢، ص ٤٠٥ ط بَرْبيه دي منيار وبافيه دي كرتاي، ترجمة شارل پلا، بيروت ١٩٦٥، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية.

(٤) عبيد بن شَرْية الجُرهمي، أخبار اليمن، ذيل كتاب **التيجان**، ط صنعاء، مركز الدراسات، بلا تاريخ نشر.

(٥) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٠.

(٦) من الواضح أننا نقيم تميزاً بين صِنفيْن من المعتقدات القديمة عند الجماعات البشرية والقبائل في إطار شبه الجزيرة العربية، فالمكوّنات الميثولوجية تحتفظ، عن مثيلاتها المكوّنات الدينية، بمسافة ملتبسة، ومع ذلك، يمكن تعميق هذا التمايز المحدود باستمرار، لأن الديانات القديمة وإنْ تضمنت ميثولوجيا دينية خاصة بها، إلاّ أنها تظل أكثر ممانعة على التماهي مع ميثولوجيا نابعة من بيئة تختلط فيها الكهانة بالسحر والخرافة بالشّعيرة الدينية.

(٧) يوسف، ٩٩: ١٠٠.

(٨) أنظر الفصل السابع.

(٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٩.

(١٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٧.

(١١) أنظر الفصل الثاني، لغز المدينة.

(١٢) عرائس المجالس، ٣٠.

(١٣) **عرائس المجالس**، [قصص الأنبياء]، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١ (توفي الثعلبي: ٤٢٧هـ).

(١٤) **عرائس المجالس**، المصدر نفسه.

(١٥) هناك أشكال لا حصر لها في هذا الميدان، نكتفي بهذا المثال، لأنه يساعد ـ من وجهة نظرنا ـ في عرض مكثف مكرّس لغرض محدود.

(١٦) **عرائس المجالس**، المصدر نفسه.

(١٧) أنظر الفصل الثاني.

(١٨) كل ما يمكن قوله في النهاية عن مساهمة عبد الواحد، أنها برغم طابعها الأكاديمي الجيد نسبياً، انغمست في خطاب سجالي. كان يمكن التوقف طويلاً عند هذه الدراسة لو كان موضوع دراستنا الحالية يسمح بذلك، ومع هذا لا بد من التنويه بالأهمية العلمية لدراسة عبد الواحد بما أنها تعبّر عن اتجاه حيوي جديد في صفوف العلماء العراقيين الشباب. (أنظر: فاضل عبد الواحد علي، **من سومر إلى التوراة**، دار سينا، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٦).

(١٩) فلايكوفسكي، عصور في فوضى، ترجمة رفعت السيد، القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٥.

(٢٠) **الشيطان والعرش**، دار رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، لندن، ١٩٩٦.

(٢١) بالنسبة للعرب القدماء، لا يمثل الصنم أو الوثن سوى وسيط مع المقدس، ولذا فإن (بيت العبادة) يمثل روحياً، مكانة أهم لا تقارن بالصنم، الذي يمكن هجره والتخلي عنه. السخرية من بعض الأصنام أكثر الظواهر شيوعاً في تاريخ الوثنية العربية.
أنظر مثلاً: **أخبار مكة**، للأزرقي، دار الأندلس، ج ١، بيروت، تحقيق رشدي الصالح ملحسن، وهناك نسخة مصورة في قم: انتشارات الشريف الرضي ١٩٨٣.

(٢٢) **أخبار مكة**، المصدر نفسه، ج ١، ٢٧٩

ايضاحات:

- رواية النيسابوري الثعلبي (ت: ٤٢٧هـ) في: **عرائس المجالس: قصص الأنبياء** ترِدُ في مصادر عدة، قديمة، لكن الرواية الأهم ـ برأينا ـ من حيث التفاصيل نجدها عند عُبيد بن شَرْية الجرهمي ووهب بن منبه. المدهش في بعض الروايات (رواية **المستطرف**، مثلاً: ٢) أنها تجعل من ابن قلابة صحابياً!

- المسعودي **مروج الذهب**: آثرنا اختصار رواية المسعودي مع أن من مزاياها الفريدة، الجانب الحذر والشكّاك، وهذا يتجلى في طريقة السرد. إنه يميز تمييزاً دقيقاً بين (الخبر) ومحتواه، فهو ينقل الخبر بوصفه إرسالاً متواتراً عن عدد من المسؤولين المباشرين عن نقله، وتبعاً لأهمية ومكانة كل راوٍ سيحدد المسعودي موقفه، في النهاية، من الخبر ذاته، فإذا كان الناقل شخصاً بوزن عبيد بن شَرْية الجرهمي أو كعب الأحبار، فهذا يعني أن من يُسند إليه الخبر هو رجل ثقة.

- عبيد؛ مثلاً، (أنظر: طبعة صنعاء ـ مركز الدراسات اليمني من كتاب **التيجان** لوهب بن منبه وهي الطبعة الوحيدة المتوفرة؛ ولكن غير المحققة بصورة صحيحة) يروي جملة من الأساطير؛ بعضها له أهمية فائقة بالفعل، ولذا فإن ما يقوله في هذا الصدد يندرج في سياق مهمته كإخباري.

- ابن خلدون **المقدمة** ص ١٠: يشير ابن خلدون إلى أن الطبري والزمخشري والثعالبي هم من أشاع فكرة كون عبد الله بن قلابة كان صحابياً؛ وهو يحيل جزءاً من التشوش والاضطراب في رواية الأسطورة على أنها تاريخ؛ إلى ما يسميه بـ (صناعة الإعراب) التي جعلت من إرم مدينة صفتها ﴿ذات العماد﴾ ويرى أن ذلك أقرب إلى الكذب وأنه يندرج في عداد المضحكات و«الخرافات».

- يُنظر إلى النص الديني في الدراسات المعاصرة إلى كونه «سبيكة» واحدة، صلدة، ولا يتم التمييز، بالتالي، من داخل بنية الخطاب الديني بين ما هو [تشريع إلهي] وما هو ميثولوجيا في الآن ذاته. مثلاً: دراسات نصر حامد أبو زيد كنموذج عن هذا الخلط المريع؛ لأن كل خطاب ديني ينطوي في الواقع على عنصرين يتعيّن باستمرار فكّ الارتباط بينهما عند التحليل؛ فليس صحيحاً ـ مثلاً ـ أن كل ما يرد في النص المقدس هو مجرد ميثولوجيا، لأننا في هذه الحالة سنكرر موقفاً قديماً طالما كرّره الذين رفضوا الإسلام ثم قبلوا به، نعني قولهم عن القرآن الكريم أنه ﴿من أساطير الأولين﴾ بينما كان القرآن رسالة دينية فيها تشريعات أساسية للحياة الاجتماعية. فضلاً عن ذلك، فإن الموقف التعسفي من النص القرآني في الدراسات المعاصرة، والقائل بكونه «ميثولوجيا»؛ لهو الدليل القاطع على وجود منهج خاطىء ونظرة سطحية للأساطير. ولذلك فنحن نقيم تمييزاً داخل النص القرآني بين ما هو سرد، له وظائف وعظية، إرشادية، تستند إلى ثقافة أسطورية سائدة ومعاشة ﴿نحن نقصّ عليك أحسن

القصص﴾ وبين ما هو تشريع له أغراض حياتية مباشرة تتصل بتنظيم حياة الجماعة الإسلامية وبالرسالة التي حملتها للبشرية.

- يوسف: ثمة إشارة صريحة في ﴿سورة يوسف﴾ إلى كون بني إسرائيل؛ أي سلالة يعقوب المباشر كانوا من الجماعات البدوية: ﴿وجاء بكم من البدو﴾ وهذا يعني أن هذه الجماعة عاشت بالفعل مع العرب العاربة كجزءٍ عضوي منها ولا علاقة لها باليهودية؛ لأن اليهودية انتشرت تالياً. وحتى التوراة لا تشير أبداً إلى أن إبراهيم وإسحٰق ويعقوب والأسباط هم من اليهود. الخلط بين اليهود وبني إسرائيل أقوى من كل محاولاتنا ويا للأسف.

- ـ الطبري: يصعب في هذا الإطار معالجة أسطورة جذيمة ورقّاش مع أن لها صلة حميمة بموضوع المدينة، وذلك بسبب طبيعتها المستقلة كلياً كأسطورة. هذا ما يفرض علينا معالجة مستقلة في وقت قريب إن شاء الله.

المسعودي: الأمر ذاته ينطبق على رواية المسعودي لهذه الأسطورة. المهم في هذا كله أن أسطورة دخول الأعرابي إلى المدينة، تكثّف إحساس قاطني العالم اللاّعضوي حيالها.

- عرائس المجالس: تصوير الحيّة كدابة لها قوائم بعير، يمكن أن يكون له دلالة خاصة، ففي ثقافة البدوي، لا يمكن للجنة أن تُبلغ أو أن يصل إليها المسافر والمهاجر دون الناقة أو البعير. كل الجنان التي وصلها العرب في تاريخهم الأسطوري وهي «جنّات أرضية» مزدهرة، كانت بفضل البعير، فهو الوسيلة الوحيدة لتخطي العالم اللاّعضوي وتجاوزه، ولذلك جرى تخيّل الحية وكأن لها قوائم بعير، عندما كان الأمر يتعلق بوصول إبليس من جديد إلى الجنة.

- كذلك: إذن، دخول الجنّة من جديد بعد الطرد هو حلم أزلي، ولا بد من استخدام الحية الشبيهة والمماثلة للبعير لقطع عالم الخطيئة وصولاً إلى الغفران.

- كذلك: كان آدم حسب المصادر القديمة «عملاقاً» ولكن اللّه سبحانه وتعالى حطّ من قامته. هذه الفكرة تتضمن معنى رمزياً للعقاب: تقزيم آدم العملاق يتوازى تماماً مع طرده من الجنة. لقد تبدّل آدم كلياً بعد طرده وأضحت قامته الجديدة، البشرية دليلاً على انزياحه من العالم الإلهي.

- عصور في فوضى: أ. فلايكوفسكي: هذا الكتاب نموذج ممتاز عن الأسلوب الغوغائي في معالجة موضوعات التاريخ الشائكة؛ عبر استنطاق التوراة وحدها ومحاولة تطويع ما يرد فيها ليطابق ما يُزعم أنه ورد في البرديات المصرية؛ أو العكس. تجري محاولة لوضع علم الآثار في خدمة هدف سياسي وضيع. هذا الكتاب؛ إجمالاً، يغرفُ من البئر الراكدة ذاتها.



الفصل الثاني

لغز المدينة

«فشمّ البنادق فلم يجد لها ريحاً. فأمر ببندقة منها فَدُقتْ، فسطع ريحها مِسكاً وزعفراناً فصدّقه عند ذلك. ثم قال معاوية: كيف أصنع حتى أعرف اسم هذه المدينة. ولِمَنْ هي ومَنْ بناها. واللّه ما أُعطي أحدٌ مثل ما أُعطي سليمان بن داود(ع). وما أظن أنه كان له مثل هذه المدينة؟»(*)

المدينة هي حلم كل ضائع، تائه ومنفي. أشواق الفرد، أي فرد، لبلوغها، لا ترقى إليها أية أشواق أخرى، وفي المدينة أيضاً سوف يكتشف كل (تائه) هويته ويتعرف إلى نفسه.

لا بد أن أسطورة (اليهودي التائه) تقع في هذا النطاق؛ وقد يُقدّم تحليل نزيه للحلم اليهودي القديم ببلوغ (أورشليم) كما عرضت صورته التوراة، برهاناً كافياً على أنه صدىً لحلم غابر عاشته بعمق معظم الجماعات البشرية البائدة: حلم العودة إلى الجنة، ورمزياً عبر العودة إلى المدينة (الجنة الأرضية). إن التماثل بين صورة [إرم] و[أورشليم] كما سنرى في فصل لاحق، ومن هذا المنظور تحديداً، نمطٌ من أنماط التشظّي الرمزي المستمر واللانهائي للمقدس، بل إن (أوفير) المدينة الصحراوية المضاعة، منجم الذهب الأسطوري لتبدو في صورتها التوراتية، كتجلٍ من تجليات [إرم] هذه، لا العكس،

كما قد يعتقد بعض قراء الأسطورة[1]. المدينة، بعد هذا كله، هي التجلي الأعظم للجنة السماوية ولكن بأكثر أشكالها رمزية بالنسبة لبدوي تائه، ولذا فإن ما سوف يتراءى له من ثمارها وأشجارها، إنما سيتراءى في هيئته الجديدة، المنبثقة عن القدسيّ وفي حيزه، استثنائياً ومفارقاً إلى النهاية عن كل ما هو أرضي الطابع، فليت أشجارها أو ثمارها مثل ثمار وأشجار الأرض، وليت قصورها كقصور الأرض، إذ كل شيء فيها مصنوع من الذهب والمعادن الثمينة، النادرة، ومن الأحجار الكريمة البرّاقة، التي يحصل عليها الإنسان، المزوّد بقوة تسلط خارقة للمألوف، رهيبة وكافية لإرغام الأعداء والأصدقاء على طاعته طاعة عمياء، وتزويده بكل ما يلزم لبناء المدينة. حتى البُناة لن يكون بوسع أحد أن يراهم، وسيتم حجبهم تماماً عن الأنظار، فهم (قهارمة) في [إرم] وهم الجَان في (تدمر)[2] والملائكة في (مكة) والكروبيم في (أورشليم الجديدة)[3].

لقد حصل (سليمان) على ما يلزمه من الذهب بإرغام صديقه (أحيرام) بواسطة لغز عجز عن حله، بينما أرغم (شداد)، لأجل بناء [إرم]، أربعة من جبابرة الأرض، على تزويده بكل ما لديهم من المعادن والأحجار الكريمة، وذلك ما فعله أيضاً (أنمِرْكار) السومري مع جاره ملك Arata لأجل بناء معبد (أننْ). يلاحظ نورثر وب فراي[4] في (نظرية الأساطير) مغزى التماثل بين المدينة الأرضية والمدينة السماوية، أيّ بين: الكواكب النارية التي تتلألأ في السماء، الشمس والقمر والنجوم، وبين مدينة الذهب الصحراوية البرّاقة، فتوحّد المدينة بالنار السماوية الصادرة عن حيز المقدس، المتسامي، يمكنه برأي فراي أن يفسر السبب الحقيقي في تقديم (المدينة المقدسة) مدينة اللّه، على أنها كتلة برّاقة من الذهب والأحجار الكريمة، حيث كل حجر فيها يشبه ضوؤه الجوهرة لشدة لهيبه،

وهذا ـ عينه ـ ما رآه الأزرقي (أخبار مكة): فالكعبة كانت في الأصل «ياقوتة حمراء من يواقيت الجنة فيها ثلاثة قناديل من ذهب الجنة»[٥] وقد أنزلها الله بنفسه إلى الأرض في صورة خيمة؛ ولكن في هذه الياقوتة سوف «يتلألأ نور الجنة نفسه»[٦]، أما الركن، فهو يومئذٍ «ياقوتة بيضاء» ولذا فإن الدخول في هذا المكان سيتخذ لا محالة معناه الكامل كدخول في مدينة سماوية. تعطينا أسطورة سومرية إيضاحاً هاماً بشأن المعنى الذي انطوى عليه الميل إلى محاكاة النموذج السماوي، إذ تتحدث عن تجارة مبكرة بين الوركاء ومدينة أخرى في جبال (لورستان) غربي إيران. كان (أنمَرْكار) ملكاً على الوركاء وهو يلقب بلقبه السومري (إن: EN) بمعنى الملك، ويبدو أنه قرر تزيين مقام آلهته باللازورد بطلب من الآلهة نفسها. (إلهة الوركاء، الكبرى هي أنن ـ عناة عَمة أنمَركار) فأرسل إلى حاكم مدينة (آرتا: Arata) التي تقع إلى الشرق من الوركاء، خلف سلسلة جبلية، طالباً منه أن يرسل إليه اللازورد والخشب، زاعماً أن مدينته Arata تقع ضمن نطاق الحماية المقدسة للإلهة (أنن). ولكن في نسخة ثانية من الأسطورة، نفسها، تجري ـ قبل ذلك ـ مراسلات هامة بين حاكم مدينة (أرك ـ الوركاء) وحاكم مدينة (آرتا) حول إرسالية تتضمن الذهب لبناء معبد إلهة الشمس (أنن). ولمّا كانت هذه المراسلات تجري بواسطة الرسل، فإن الملكين تبادلا ـ عبر رسوليهما ـ الأحاجي والألغاز بخصوص شحنة الذهب المُكرّسة لمقام الإلهة؛ بيد أن الألغاز والأحاجي سرعان ما استعصت على الحل، ولذا اختُرعت الكتابة لتفادي استمرار المشكلة وتجاوز عقبة الحصول على المعادن النادرة والأخشاب[٧]. تفصح مثل هذه الطلبات والرسائل المُصاغة بلهجة تقرُب من الآمرية، عن أكثر من جانب في العلاقات

الإقليمية بين الحكّام والملوك في عصر دويلات المدن السومرية وجيرانهم الأجانب، فالطلب المُقدَّم من حاكم إلى آخر لا يستلزم بعض الشكليات الضرورية، أو البروتوكولية، ما دام الأمر يتعلق ببناء معبد مقدس، لكنه، من زاوية ما يوحي وكأن تجاوز أو تفادي هذه الصيغ والجوانب «الشكلية» في العلاقات، هو تعبير عن نفوذ السومريين على ملوك (آرتا) في الشرق. واقع الحال أن بناء معبد مقدس، مدينة آلهة، يضع العلاقات بين الدول المتجاورة في إطار جديد يسمح بعرض طلبات من هذا النوع ربما دون الحاجة إلى لغة دبلوماسية مُهذّبة، لأن الواجب الديني يدعم كل تجاوز محتمل لها ويبرّره، ولذا فالأحاجي والألغاز تلعب من جانب ما، دوراً حيوياً في تثبيت قواعد جديدة للمخاطبة داخل الوظيفة المناطة بها: تأمين مستلزمات بناء مدينة الآلهة، ولكنها ما إن تخفق في أداء هذه الوظيفة حتى تحلّ محلها الكتابة. من المؤكد أن العلاقات بين (الوركاء) و(آرتا) لم تكن تجري بواسطة ألغاز وأحاجٍ مبهمة، مستعصية على الحل، كما هو الحال بين سليمان وأحيرام، ومن غير الصحيح الاعتقاد بوجود نفوذ استثنائي للوركاء يمتد حتى (آرتا Arata). كما أن هذه الطلبات لا تسمح بالظن أن ثمة نفوذاً مزعوماً يتوارى خلفها، وهي من وجهة نظرنا تعبّر بدرجة أقل من هذا كله، عن مظهر واحد من مظاهر المبادلات الثقافية والروحية السائدة، التي يغدو في إطارها حصول ملك ما على الذهب والأحجار الكريمة والخشب من ملك آخر، أمراً غير نادر الحدوث، لأن هذه المبادلات تشكل ميداناً حيوياً شديد المرونة، يسمح بتجاوز الشكليات. هذا ما يساعد، إلى حدٍّ ما بالطبع، على إبداء تفهّم مقبول لروح الآمرية في اللغة التي تؤكد أسطورة [إرم] أن شدّاد استخدمها مع الملوك الآخرين، وكذلك في إبداء تفهّم مماثل

للمعنى الحقيقي لألغاز سليمان وأحاجيه مع أحيرام(٨). تظهر أسطورة (أنمركار) المصمّمة لتفسير وتبرير نشوء الكتابة، في الأصل، أكثر من أي شيء آخر، أن بناء مدينة الآلهة ليس عملاً (محلياً) خارج سياق العلاقات مع الآخرين، بل هو في قلب هذه العلاقات وفي الصميم منها، وهذا ما تُعربُ عنه كلمة (أنمركار): إنّ مدينة (آرتا) تقع ضمن نطاق حماية الآلهة (أنن). ولكي لا يلتبس المعنى المحدَّد هنا، فإن دعوة الآخرين إلى المشاركة في بناء المعبد المقدس، تعبّر بدقة عن الطريقة التي ينتشر فيها (المقدس) ويتشظّى في الأرض ويعبر الحدود، ولكن في حيز شديد المرونة من المبادلات الثقافية الروحية، التي تتيح للآخرين الذين لا يملكون (المكان المقدس) أن يشاركوا في بناء نموذج عنه عند شركائهم الدينيين، وذلك ما يفسر جزئياً، على الأقل، المعنى الذي انطوى عليه تبادل الألغاز والأحاجي بين سليمان وأحيرام لبناء (هيكل الرب)، فهذه الشراكة التي تسمح بطلب المعادن الثمينة والكرم في تقديمها، لا تتأسس إلاّ فوق أرضية معتقدات متماثلة، مشتركة، وأودّ هنا أن أضرب مثلاً معاصراً: فطوال سنوات الستينيات، وما بعدها بقليل، وبرغم التوتر المستمر بين العراق وإيران، فإن الشاه الإيراني القوي، كان يرسل كميات ضخمة من الذهب الخالص إلى المراقد المقدسة في كربلاء والنجف الأشرف والكاظمية ببغداد، وكان مشهد الأضرحة الذهبية المتلألئة في شوارع بغداد محمولة على أكتاف حشود بشرية، متوجهة بها إلى المراقد لإعادة نصبها، يُدَّلل بعمق على أن المبادلات الثقافية الروحية كانت قادرة على تخطي الحواجز السياسية. ومهما قيل من أن هذه (الشبابيك) الذهبية، وكميات الذهب الأخرى لتزيين المراقد، ليست من الشاه أو بمبادرة منه، بل هي من أموال الطائفة الشيعية في إيران، فإن ذلك لن يغيّر بأي حال

من الأحوال، قيد شعرة واحدة، من الحقيقة الآنفة. والحال، فإن طلب (أنمركار) من حاكم (أرتا) أو (سليمان) من (أحيرام)، لا يندرج ضمن النفوذ المفترض لأحدهما على الآخر، والأمر ذاته يصح ضمناً على (شداد) البطل الأسطوري.

الأهمية القصوى التي تُبدى في مناسبات من هذا النوع، لبناء المقامات المقدسة، تُفسَّر بدقة أكبر عندما يتمّ فهمها في سياق النظرة القديمة السائدة في ثقافات الجماعات البشرية (البائدة) عن المكان المقدس؛ فمقام الإله يجعل من المدينة كلها مكاناً مقدساً، إنه ينتشر ويتشظى ويتجاوز الحدود الافتراضية لوجوده في رقعة معينة، تكون المدينة مقدسة بفضل مكان محدّد فيها، يُضفي عليها طابعه القدسي ويحولها إلى حَرم، والمدن المقدسة في العراق وإيران (مثلاً) والتي تستمد قدسيتها من وجود مقامات أئمة الشيعة في النجف وكربلاء وقم، هي مراكز روحية لملايين البشر في الهند وباكستان وبنغلاديش وأرجاء لا حصر لها في العالم. يقوم زائر العتبات المقدسة حتى اليوم بإلقاء النقود أو قطع الذهب والأحجار الكريمة داخل الأضرحة، لا ليؤدي نذْراً وإنما لكي يكون شريكاً في كل مرة يُعاد فيها تجديد المقام المقدس. هذه النظرة القديمة، والمستمرة في الثقافة الدينية (المعاصرة) تعكسها بتكثيف شديد أسطورة سومرية أخرى تتحدث عن العلاقة بين السومريين المتحضّرين الذين يكنون مشاعر العداء، والإزدراء الفاضحة لبعض جيرانهم الساميين، وبين (المارتو) وهم من القبائل البدوية. تقول الأسطورة إن (المارتو) تقدّم بطلب للزواج من ابنة ملك سومري هو (Kazallu). ما حدث أثناء حفل الخطبة كان مفاجئاً، إذ نهض فجأة أحد الأشراف من أقرباء الملك السومري معترضاً على الزواج ومخاطباً ملك (المارتو): إنه يأكل اللحم «وليس له بيت طوال حياته»، وبذلك انهارت

مراسم الخطبة من أساسها. إن المعنى الدقيق لعبارة «ليس له بيت» قد لا تشير إلى أن (المارتو) ساكن الخيمة والمُتنقل في الصحراء هو شخص دون مسكن، فهذا أمر عديم الأهمية ولا توجد حاجة لتأكيده، والأقرب إلى الصواب، أن نرى إلى المعنى ينصرف إلى شيء آخر، أكثر تحديداً، أي أن (المارتو) لا يملك «بيتاً» مقدّساً. نفْيُ الشراكة الدينية بين السومريين و(المارتو) ينفي شراكة متوقعة بينهما قوامها المصاهرة، التي لا بد أنها كانت تقوم كما هو الحال اليوم، على «أساس ديني». هذا المعيار الذي يضبط العلاقات الاجتماعية والسياسية في عصر دويلات المدن السومرية، يشير فضلاً عن هذا كله، إلى واحدة من الحقائق الهامة بصدد وجود (معبد مركزي) في المدينة، فكما أن المدينة هي «سُرة» العالم، فإن مقام الآلهة هو «سُرة» المدينة. المكان المقدس إذن، يُحدّد درجة «المدنيّة» التي يكون عليها هذا الشعب أو ذاك، فمن لا يملك مكاناً مقدساً، ذروة، لا يملك «مدنية»، بل إن امتلاك «المدينة» يُحدّده امتلاك مكان مقدس. لقد رأى الأزرقي(٩) أن (مكة) هي «سرّة العالم» بينما رأى المسعودي(١٠) أن العراق هو «سُرّة الكون». لا شك أن فكرة وجود ذروة للمقدس، هي فكرة قديمة عرفتها سائر ثقافات الشرق، وقد استخدمت للدلالة على نمط التحضّر. كانت (مكة) مثلاً في معتقدات العرب القدامى هي «سنام الأرض» وكذلك الأمر مع (أورشليم) في المعتقدات اليهودية، كما أن بعض الجبال المقدسة هي «ذروات» في العديد من المذاهب والتصوّرات الدينية القديمة. ابن كثير(١١) على هذا المنوال يورد حديثاً للرسول الكريم (ص): «سورة البقرة هي سنام القرآن» نزل مع كل آية من آياتها ثمانون مَلَكاً.

إذن، فالمقدّس يشعّ وينتشر ابتداء من ذروته، من موقعه في المركز،

ليضفي على المدينة قدسية خاصة، ويجعلها مركزاً للعالم والكون، أي يقوم ـ عملياً ـ بتَمْدينها، بينما ستعمل «المدينة المقدسة»، سرّة الأرض في اتجاه نقل هذا الانتشار القدسيّ إلى أرجاء العالم. من قلب هذه الرؤية المركزية للمدينة التي حشَدت معظم تصورات العالم القديم وثقافاته حولها، تنبثق فكرة وجود مدينة ذهبية برّاقة، تتوحّد بالكواكب النارية في السماء، ويكون موضعها بالطبع في الصحراء، فمكة كانت في ﴿واد غير ذي زرع﴾ وتدمر في (البرّية ـ التوراة) و[إرم] في صحارى عدن. ليس بوسعنا الاستنتاج هنا أن طلب (أنمزكار) السومري، المشابه والمماثل لطلب سليمان من أحيرام، وتبادلهما الألغاز والأحاجي ثم شحنات الذهب لبناء «هيكل الرب»، هو استعارة توراتية بيّنة من الموروث السومري؛ لأننا بذلك نقيم حدوداً وهمية فاصلة بين سائر التصورات القديمة عن المقدس، وهذا ما لا برهان عليه، فيما يبدو، على الضد من ذلك، أن هذه المعتقدات وإن تنوعت واختلفت مظهرياً، تعمل في الواقع، في الاتجاه نفسه من التلاقي على أرضية المشترك: الأرضية الصلبة والمتماسكة التي كان فيها المقدس، على الدوام، يتشظى رمزياً ويشعّ في كل مكان انطلاقاً من ذروته (السُّرة) ليكشف في الآن ذاته، وعبر كل تجلٍّ من تجلياته، عن أنه خاص، وخاص تماماً بهذه الجماعة دون تلك.

مسألة وجود مدينة (من الذهب) في الصحراء، سواءٌ أكانت [إرم] أم (أوفير) التوراتية، هي أحد هذه التجليات المشتركة التي عرفتها سائر الشعوب والقبائل والجماعات البشرية البائدة. في التوراة يقوم رجال سليمان فور وصولهم إلى (أوفير) بحمل ما زنته أربعمئة وخمسون قنطاراً من الذهب لبناء الهيكل[١٢]. ولكن بعد عشرين عاماً من ذلك سيأتي سليمان بنفسه إلى (تدمر) ليعيد بناءها في

البريّة. لدينا في هذا المقطع القصير من سِفر الأخبار كل الدلائل اللازمة، للبرهنة على الكيفية التي جرى فيها الدمج بين صورتين لا بد أنهما متمايزتان في موضعين مختلفين، نجم عنها فيما بعد اعتقاد بأن مدينة الذهب هذه هي (تدمر). فهل يعني ذلك أن الأسطورة العربية استوحت من التوراة مباشرة فكرة بناء تدمر على يد سليمان؟ لن تقدِّم لنا مثل هذه الإحالة أي حل معقول، وإذا ما سرنا فيها إلى النهاية فسوف نحيل نصف التوراة إلى الموروث السومري، بينما يُعرَضُ علينا حلٌّ آخر أكثر منطقية وهو أن كل هذه التصورات عن المدينة الصحراوية، البرّاقة، هي من نبع مشترك قديم شربت منه كل الجماعات والشعوب والقبائل كما رأينا. ولعلّ في نسبة بناء (تدمر) إلى الجان وبناء (إرم) إلى (القهرمانات) وبناء (أنن) إلى الآلهة، ما يشير إلى أن المدينة في الأصل كانت «منشأة» ذات مصدر سماوي.

وسنرى هذا المعنى بالضبط حين نُحلِّل أسطورة [إرم]، فالبدوي ابن قلابة وهو يدخل المدينة المضاءة، لا يلتقط من شوارعها الأحجار الكريمة والذهب، وإنما يقطف كذلك من أشجارها العجائبية بنادقَ المسك. لن يكتمل بناء «مدينة الرب» دون عطر مقدس، والاتصال الوثيق بين العطور المقدسة والأحجار الكريمة بما هما من العناصر الأساسية في بناء «عالم» نموذجي، مقدّس، تدلّل عليه وقائع تاريخية لا حصر لها عن علاقة المعابد بالبخور واللبان، التي ستميز المكان تمييزاً نهائياً عن سائر الأبنية البشرية. الافتراق بين ما هو بشري وإلهي يتحدّد، أيضاً، في إطار هذه العلاقة بين المكان المقدس والعطور، لأن المكان الإلهي مؤلف من مادة مفارقة دائماً، معادن ثمينة تتوافر بكميات ضخمة لا يملكها أو يجلبها إلاّ رجال خارقون (جان أو قهارمة أو ملوك جبابرة) و«بنادق» مسك لا يسطع ريحها

الزكي إلاّ بكسرها. وعندما باع البدوي كل ما حصل عليه من كنوز المدينة احتفظ لنفسه بالمسك، فهي دليله الوحيد على أنه دخل [إرم]، لكن «بنادق» المسك ستقاوم كل محاولة لكشف أسرارها، وحين تُهشم فإنها تبوح بالسر، وعندئذٍ يصدّق الخليفة أسطورة البدوي، ولذا على هذا الأخير أن يحمل معه، دائماً، دليله القاطع على دخول المدينة، الرائحة الزكية. قد يعيدنا هذا المنظور - في قراءة الأسطورة - ومن جديد إلى أسطورة أقدم، عن البخور كما أسّستها ثقافة جنوب غرب الجزيرة العربية، والتي احتفظت بها طائفة من الجماعات والشعوب الصغيرة والقبائل جيلاً بعد جيل في ذاكرتهم الجمعية، فالمكان المقدس الذي تفوح منه الرائحة الطاهرة، الزكية، على هيئة «دخان» متصاعد من عيدان وأخشاب محترقة، هي تحويل رمزيّ لطقس (المُحرقات)، إذ بوصف المكان المقدس ذروة التماس، الاحتكاك واللقاء بالإلهي، وبما هو «سرّة» العالم، نقطة اللقاء بين البشري والإلهي، فإن وجود الدخان المتصاعد من الذروة، سوف يكون واحداً من الأساسيات الدفينة، المطمورة لفكرة «العليقة المحترقة» التوراتية، التي رآها موسى وارتبطت بمدينة اللّه، بل هي الأساس الروحي البعيد لطقس «المحرّقات»، فمن أعلى المكان المقدس سواء أكان جبلاً أم زقورة أم هرماً أم «مدينة ذهبية» لا بد أن يتصاعد الدخان دليلاً بشرياً قاطعاً على أن «المحرقات» هي شيء أبدي في العلاقة مع اللّه، ثابت ومستمر في تكشيف رمزي جديد: حرق البخور. تقول الأساطير المتصلة بالأصل المقدس للعطور إن آدم عندما هبط من السماء كان يحمل فوق رأسه «إكليلاً من غار الجنة»[١٣] ثم يبسَ هذا الغار وتفتَّت في الأرض ففاحت رائحته. هذا ما تتحدث عنه مجموعة من الأساطير، منها أسطورة (العُود) كما رواها الثعلبي[١٤]: عندما حجَّ آدم في الجنة،

وكان يطوف حول العرش، حمل معه عصاه المأخوذة من أشجار الجنة وعلى رأسه تاج من ورق أشجار الجنة. وحين هبط إلى الأرض بعد طرده، كانت عصاه في يده والإكليل فوق رأسه، لينزل فوق جبل (سرنديب) في الهند، وبمرور الوقت يبسَ الإكليل وتفتّت الورق، ثم سرعان ما عاد ينبت من جديد. إثر ذلك خرجت أنواع عديدة من الطيب والبخور «فلذلك أصل الطيب في الهند»(١٥). ولأن آدم هبط فوق جبل «سرنديب» عند ذروته، سيقول ابن عباس، إنه زرع (شجر الهند في أوديتها وكان أصله من الجنة)(١٦). بل إن أصل هذه العطور من «ريح آدم» و«ريح آدم» هي في الأصل من «ريح الجنة»(١٧). طبقاً لهذا كله، فإن الإنسان بحرقه للبخور(١٨)، يقدّم نفسه كقربان، كمحرّقة، وهذا واضح تماماً من الدلالة الرمزية؛ فما دامت العطور هي في الجوهر القديم من «ريح آدم» فإنه بتقديم «رائحته» على شكل دخان متصاعد من أعلى المكان المقدس حيث نقطة الذروة، إنما يقدم نفسه كقربان. بكلام ثانٍ، سيعرض الإنسان، وباستمرار، ودون توقف، محرقة رمزية تُعيد التذكير بافتدائه الأزلي. الإنسان ملزم بأن يتقدم بهذه الفِدية جرّاء الخطيئة التي سوف تتخذ في بعض أطوارها شكل النذور والأضاحي، ولذلك قدّم إبراهيم ابنه البِكر قرباناً وهمَّ بذبحه ووضعه في المحرقة في أعلى الجبل، وذلك ما سيفعله أيضاً عبد المطلب حين يُقدِّم ابنه عبد الله على المذبح، وهي تقاليد تضحوية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتلك الذكرى البعيدة للفِدْية الأولى. وفي منحى رمزي آخر، فإن الإنسان وهو يحرق البخور، إنما سيتنشق رائحته القديمة متذكراً جوهره السماوي القديم. في هذا السياق يمكن فهم سرّ استعصاء «بُندُقة» المسك، انغلاقها على رائحتها الأسطورية، ولِمَ لا، وهي من ثمار مكان عَدّه صانعه بمثابة الجنة؟

لكن كسر هذه «البندقة» يعني أن السائل الخفي، الغامض في داخلها وهو يندلق فاضحاً سرَّ المدينة، يؤلف الشرط الوحيد والحاسم لتوثيق علاقة الإنسان بالمدينة. هذا ما سنرى دلالته حين نعيد ربط هذا الجانب من أسطورة [إرم] بأساطير البحث عن الماء.

* * *

سنقوم هنا بتفكيك وحدات أسطورة [إرم]: كانت المدينة الذهبية، عملياً، بانتظار زائرها الغريب، التائه، مهجورة ووحيدة. لن يكون هناك مَنْ يمكن سؤاله عن الإبل الضالة. سوف ينزل عن ناقته ويَعقلها ثم يستلُ سيفه ويدخل. ولكن ما معنى أن يخرج البدوي في طلب إبل له؟ من المحتمل أنه لم تكن هناك إبلٌ ضالة، وأن البدوي خرج بحثاً عن المدينة، وهذا احتمال حقيقي حتى بالمعنى السوسيولوجي. إن أي إمرىء مسافرٍ في الصحراء لن يُغيّر من أهداف رحلته تحت أي دافع؛ إلاّ إذا كان ثمة دافع خفيّ، غامض ومجهول يدفعه باتجاهٍ مختلف، وفي هذه الحالة يمكن تبرير العثور على المدينة مصادفة كما تزعم الأسطورة؛ على أننا نميل إلى التكهن بشيء مغاير: فالبدويّ ربما خرج أساساً قصد الوصول إلى المدينة، كما يخرج الحاج إلى (مكة) مثلاً قاطعاً طرقها الصحراوية الموحشة. لا شك أن كل حاج إلى (مكة) يدرك سلفاً أن برهانه على تمام الحج، بل علامته الدّالة إنما هو جلب الماء المقدس. إن (بئر زمزم) الأسطورية التي يدفع بها بعض الإخباريين القدماء إلى زمن ميثولوجي يربط بين ظهورها، وظهور إسماعيل الجد الأعلى للعرب، هي مطلب كل حاج، وحتى اليوم يُقال للحاج قبل توجهه إلى (مكة) إنه سيجلب معه «ماء زمزم». الماء المقدس يتناظر في حقل الدلالات مع «بندقة المسك» بما أن ابن قُلابة حرص على تقديمها للسائلين عن حقيقة رحلته إلى [إرم]. وفي سائر

الإخباريات القديمة يوصَف «ماء زمزم» لعذوبته بـ «المسك» أيضاً. إنه أعذب ماء في الأرض، مفارق ولا مثيل له، لا تملكه إلاّ مدينة مفارقة مثل (مكة). وكون الماء المقدس شيئاً لا نظير له مثل مِسك [إرم]، فهذا يعني أن تصديق أسطورة الخروج في طلب المدينة المقدسة، بكل مشاقّه وأهواله يقترن بوجود دليل.

بالنسبة للأعراب المتشككين، لا يوجد دليل أفضل من هذا. ليس دون معنى أن اسم قِربة الماء يسمى «زمزمية» نسبة إلى زمزم، في بعض لهجات العرب المحلية؟

ولكن لماذا عاد البدوي بعد أن عثر على [إرم]، إلى الصحراء؟ لقد ظن ابن قُلابة أنه سيجد في المدينة مَنْ يسأله، ربما عن سرّ المدينة لا عن الإبل الضالة، ولما لم يجد أحداً فيها، راح يطوف فيها مبهوراً ومندهشاً. إنه آدم (الجديد) وقد استردّ اللحظة الأولى لدخوله الجنة. وهذا إحساس حقيقي تماماً بالنسبة لبدوي يدخل مدينة عجائبية بُنيت على غرار الجنة. لأجل ذلك سننظر في توغل البدوي داخل المدينة وكأنه تكرار لفعل قديم، أسطوري جرّبه الإنسان الأول، وهذا وحده ما يفسر سلوكه حيال أشجار المسك. لقد كرّر الفعل ذاته: قطف من الشجرة المحرّمة. لا ريب أن قطف «بنادق المسك» ينطوي على تكرار رمزي للفعل القديم، لأنه ـ بعد ذلك مباشرة ـ سوف يخرج إلى الصحراء. من هذا المنظور تكتسب العودة إلى الصحراء معناها القديم أيضاً بوصفها هي «الطرد» ذاته وقد تكرّر في صيغة رمزية، ويمكن للمرء أن يذهب بعيداً حين يضع مسألة قطف «التفاحة» في الجنة السماوية وقطف «بندقة» المسك في الجنة الأرضية، داخل حقل الدلالات الفسيح، ليرى معنى «الطرد» إلى الصحراء. هذا السلوك، الذي لا يمكن التكهن به،

يعكس جزئياً ولكن إلى حد بعيد من الصِّدقية، الحنين الأسطوري الملازم للإنسان في العودة الدورية، الرمزية، إلى المكان الأول. ولئن بدا مثل هذا الاسترداد العاطفي لتلك اللحظة وكأنه مجرد تكرار لفعل سابق، برموز جديدة، فإنه في الآن ذاته ينقل المكان المقدس من حيزه السماوي إلى حيّزه الأرضي بما يمثل، تكراراً، عوداً أبدياً بلغة إلياد[19].

هذه العودة، برأينا، تتضمن التكرار ذاته، فالصحراء بما هي العالم اللاّعضوي الذي انفصل عن الجنة وتمايزت عنه، إنما تجسد فكرة «الطرد» وتعبّر عنها.

إن أسطورة «طرد» هاجر وابنها إسماعيل إلى الصحراء، في الأسطورة العربية القديمة، تنطوي على الفكرة نفسها، نفي الإنسان إلى العالم اللاّعضوي، ولذلك ارتبط بناء (الكعبة) بوصفها نموذجاً أرضياً مكرراً عن نموذج سماويّ، ارتباطاً وثيقاً بهذا النفي. يميّز الأزرقي[20] على غرار معظم الإخباريين بين (الكعبة) و(البيت المعمور)، الذي يسمى أيضاً بـ (الضُراح) وينقل حديثاً دار بين علي ابن أبي طالب (رض/ع) وبين ابن الكواء (قال: أفرأيت البيت المعمور، ما هو؟ قال: ذاك الضُراح فوق سبع سموات تحت العرش يدخله كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون منه إلى يوم القيامة). ولذلك ـ يقول الأزرقي ـ إن جبريل عندما جاء إلى موضع زمزم قال لهاجر أم إسماعيل وهو يشير إلى موضع البيت: «هذا أول بيت وضع للناس». وسنرى لاحقاً دلالة هذا التأكيد الإلهي. إنه (البيت) العتيق الذي سيقوم إسماعيل بعد نفيه إلى الصحراء برفع قواعده بمعونة مباشرة من والده إبراهيم في: ﴿وادٍ غير ذي زرع﴾[21]، أي النموذج الأرضي عن البيت المعمور (الضُراح) الموجود في السماء السابعة.

من المتعذّر، عندما تكون هناك قراءة متمعّنة، مغايرة، من داخل النص الإخباري القديم لا من خارجه، تجاهل إمكانية رؤية التحول في فكرة (الطرد) أو النفي إلى الصحراء في معظم الميثولوجيات الكبرى، إلى موضوع «استراتيجي» يشكل القاعدة الأكثر صلابة في تصور الجماعات البشرية القديمة، لأن ذلك هو ما سنراه أمامنا في ظاهرة الهجرة الجماعية للقبائل من أوطانها الصحراوية إلى المدن. إن «المدينة المقدسة» في ديانات وثقافات العالم القديم، وسواء أكانت هذه المدينة [إرم] أم (أورشليم) أم (مكة) هي توحدّ رؤيويّ مع البناء الواحد، الأصل، كما يلاحظ نورثروب فراي: وحدة السماء والأرض ووحدة الوجود برمته، هي أيضاً التوحّد الرؤيوي مع «المكان المقدس»(٢٢)، المعبد، حيث الأفراد هم حجارة الحياة بالمعنى الرمزي الذي قصدته التوراة. فضلاً عن ذلك، سنرى في المدن والحدائق «جنّات» صغيرة متناثرة، تماماً كما تخيلها البدوي، كان لا بد لابن قُلابة أن ينزل عن ناقته ويَعقَلها ثم يستل سيفه ويدخل المدينة في سياق هذا التوحّد مع المكان، ليغدو جزءاً منها؛ ما دامت مهجورة ولا يوجد فيها إنسان. وهذه صورة حقيقية مطابقة للتصور الميثولوجي للجنة بعد طرد آدم منها. إنها خالية أيضاً. ولكن حين يستلّ البدوي سيفه ويدخل المدينة، فإنه بذلك يقوم رمزياً بحراستها وتحقيق قدسيتها، تحريمها، بإعادة إنشاء «المكان المقدس» كحرم (منطقة حرام).

الحرم، من خلال النص الإخباري والفقهي، يرتبط بنزاع قديم وجد صداه مع الإسلام عندما فطن المسلمون إلى أن «اليهود» يقولون «إن بيت المقدس أعظم من الكعبة»(٢٣) فيما ردّ المسلمون: مكة أعظم. يروي الأزرقي(٢٤)، أن ذلك بلغ الرسول (ص) فنزلت الآية: ﴿أول بيت وضع للناس الذي ببكة مباركاً﴾(٢٥). وإن من

دخله كان آمناً أيضاً. إن دعاء إبراهيم الوارد في القرآن، يضع مسألة الأمان هذه، بالإضافة إلى الرزق لأهل المكان المقدس، في مصاف القضايا الأساسية المشرَّعة إلهياً. فإبراهيم يقول: ربّ إجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات، من آمن منهم بالله واليوم الآخر، ثم إن اللّه استجاب لدعاء إبراهيم فجعل (مكة) بلداً آمناً، أمنَ فيه الخائف ورُزق أهله الثمرات. ثمة أسطورة في هذا السياق لها دلالة خاصة، عن الرزق، إذ إن اللّه تعالى سمع دعاء إبراهيم، فنقل أرض الطائف، التي لم تكن في الأصل في الجزيرة العربية، وإنما في بلاد الشام. والحديث الذي ينقله الأزرقي عن الزهري(٢٦) يقول: (إن اللّه عزَّ وجل، نقل قرية من قرى الشام، فوضعها في الطائف) بينما نُقلت الطائف نفسها إلى الجزيرة العربية. هذه هي «المدينة الذهبية» يتكثّف فيها رمزياً معنى الحرم: الرزق الوفير والأمان، وهما صورتان قابلتان تجريدياً لأن يتم تحويلهما رمزياً إلى صورة موازية، مكانٍ خال من السكان ومعادن ثمينة وفيرة، تتلألأ وتضيء الأرجاء. في سياق هذه الأسطورة عن نقل (قرية) من قرى الشام إلى الصحراء يُروى حديث يستكمل الفكرة الجوهرية، فعن الوليد بن سالم عن عثمان بن ساج عن وهب بن منبه، أن آدم لمّا هبط إلى الأرض استوحش من سعتها، ولم يرَ أحداً فيها غيره(٢٧). فقال له اللّه: (سأبوّئك فيها بيتاً أختاره لنفسي، وأختصه بكرامتي وأوثره على بيوت الأرض كلها فأسمّيه بيتي). ولأنه بيت الله الذي إختاره بنفسه فهو حَرم: «إجعل ذلك لكَ ولمن بعدك حرماً وأمناً، أُحرّم بحرماته، ما فوقه وما تحته، وما حوله، فمنْ حرمه بحرمتي فقد عظم محرّماتي، ومَنْ أحلّه فقد أباح حرماتي، ومَنْ أمِنَ أهله فقد استوجب ذلك أماني»(٢٨).

في إطار هذه الرؤية يمكن فهم المغزى المجدّد في أسطورة [إرم]

لتوحّد المدينة بالمعادن والأحجار النارية، فهذه (المواد) تعرض نفسها بوصفها كتلة برّاقة، كل حجر فيها يضيء الأرض، بما هي المعادل الرمزي للكتل النارية في السماء، الشمس والقمر والنجوم. وفي حقل الدلالات الرمزية يمكن مبادلة الحجر البرّاق بكوكب ناري، ومعادلة المعدن المتلألىء بكوكب ساطع كالشمس أو القمر. هذه هي (مدينة اللّه) في التوراة، التي تقدمها الرؤيا على أنها كتلة برّاقة.

* * *

تجسّد رمزية الصحراء من هذا المنظور، عالم الخطيئة الأولى؛ لقد طرد اللّه الإنسان من الجنة ورمى به في عالم عقيم، لا عضوي، فارضاً عليه التيه في الصحراء «الكونية». هناك سوف تتجلى له المدينة الأولى؛ تنبثق أمامه ـ فجأة ـ لتعيد تذكيره بخطيئته الأزلية، بحرمانه الأبدي من لذة العيش فيها. إن الصحراء تنتمي ـ داخل شبكة الرموز ـ إلى العالم اللاّعضوي، وكل الأشكال التي تتجلى فيها الصحراء، كالأراضي القاحلة، البور، الجفاف، الصخور، هي تجسيد لهذا العالم وتكثيف لفكرة الخطيئة، ولذلك ارتبطت كل خطيئة بتحولٍ مثير في إنسانية الإنسان، في آدميته، أي مسخهِ إلى حجر، كما في أساطير الجنس المقدس التي عرفها العرب قديماً: (أساف ونائلة، مثلاً مُسخا حجرين لأنهما، حسب الأسطورة، دنّسا المكان)(٢٩).

يسمح هذا التمهيد بتبيان أوجه التناغم بين موضوعتيْن أساسيتين طرحهما الفكر الأسطوري العربي ـ الإسلامي:

الأولى: إن العربي القديم وانطلاقاً من تصوّراته البدْئية، نظرَ إلى الصحراء على أنها العالم اللاّعضوي الذي (نُفي) إليه بعد خروجه من الجنة في الزمن الميثولوجي. ولعل أسطورة إسماعيل الذي تحدّر

منه العرب، تشرح ـ بلغة شديدة التكثيف ـ الشطر الأهم من هذا الإحساس، إذ إن انتساب العربي إلى إسماعيل وهو من عُقبة، يعني أنه تحدّر من نسل رجل (طُرد) إلى الصحراء بسبب «خطيئة» مجهولة، لا تفصح عنها لا الميثولوجيا ولا النصّ الديني، أي (الذنب بلا خطيئة) بلغة ماركوز. ولذلك فمن المنطقي أن يتخذ الخروج من هذا العالم العقيم ومغادرته صورة عودة إلى المكان الأول، لأن هذا الإحساس لم يكن طارئاً أو عابراً وإنما شكل الأساس المتين لظاهرة الهجرات الجماعية الكبرى من الجزيرة العربية. وفي هذا الإطار من المهم أن ننظر إلى (الخروج الإسرائيلي) كما وصفته التوراة على أنه ينبثق من التربة ذاتها للمعتقد، وليس مصادفة أن قائمة الأنساب العربية تلتقي في مفاصل عدة، وهامة، مع قائمة الأنساب التوراتية.

إسماعيل نفسه لم يكن (عربياً) كما تقول بعض الأساطير، لكنه بعد نفيه إلى الصحراء وجد قوماً يتكلمون لغة أعجبته. بعض هذه الأساطير تقول إنهم (العماليق) وبعضها الآخر يزعم أنهم (جَرهم). وأياً كان الأمر، فإن العماليق وجَرْهم كانوا ولفترات طويلة أسياد الجزيرة العربية دون منازع. الأزرقي يعتقد أن إسماعيل (سمع لهم كلاماً حسناً ورأى قوماً عرباً)[٣٠] لكن آخرين يؤكدون أن لسان إسماعيل فُتِق بالعربية الأولى حسب حديث منسوب للرسول (ص). الأهم ـ في هذا السياق ـ من هذا وذاك، أن تفجّر الماء في المكان الذي وصلته هاجر وابنها، حوّله إلى مكان مقدس سرعان ما راحت القبائل تتنافس عليه. وعندما يقال إن الصحراء «جنة العربي» حسب القول المأثور، فإن هذا يُعيد دعم الفكرة الآنفة، بأن النموذج الأرضي للجنة تأسّس في عصرٍ أسطوري. ولكن هذا النموذج، وعبر مختلف التجارب لا يحلّ

محل النموذج الأصل، الذي سوف يتوق الإنسان باستمرار للوصول إليه.

الثانية: إن الحنين إلى المكان الأول وإنْ يكن سمة مشتركة ذات طابع إنساني، وعرفته سائر الثقافات القديمة الأخرى، فإنه أخذ بُعدهُ الخاص في إطار البيئة العربية الصحراوية. يبدو هذا المكان في نموذجه الأرضي، في هيئة (بيت مقدس) سرعان ما تنتشر قدسيته وتَعُم، تنشطر وتتشظى، ليتحول إلى (مدينة مقدسة). وحتى اليوم يمكن للمرء أن يلاحظ أن المدن الحديثة في البلاد العربية، نشأت حول (مسجد) أو ضريح، تماماً كما هو الحال مع المدن الأولى والقديمة (وفي بابل ومصر مثلاً، حيث المعبد هو مركز المدينة). ولما كانت الجنة هي العالم العضوي الذي نُفي الإنسان منه؛ فإنها ستنبثق في هيئة مدينة ذهبية، مُضاءة وأسطورية.

إن ضياع [إرم] في الصحراء مماثل لضياع (أوفير) برأينا، على الأقل في مستوى الإشارات الصادرة عن الفكرة الجامعة بينهما. ولكن فقدان المدن وخسارة النفوذ فيها، بعد حرب ضروس أو بعد كارثة طبيعية، هو ما يميّز الحنين إليها ويطبعه بطابع الحلم الدائم والمستمر بالعودة إليها. ونحن نعلم أن المدن غالباً ما تخرج من يد هذه القبيلة لتصبح مُلكاً لتلك، كما هو الحال مع (مكة) (أنظر الفصل الرابع) وكذلك مع (أورشليم)، ولذلك فإن الخروج للبحث عنها داخل العالم اللاّعضوي سيختلط في صورة المكان الأول (الجنة) وتغدو المدينة الضائعة كمدينة ذهبية. وكما خرج آدم من الجنة ليبني في الأرض «بيتاً» مقدساً، جنة أرضية، وكما خرج إسماعيل ليبني أو ليعيد بناء البيت العتيق، فإن شعب بني إسرائيل سيخرج هو الآخر ليستردّ (أرض كنعان)[٣١] ويرى ـ تالياً ـ إلى (أورشليم) كمدينة

ذهبية برّاقة، وهذا ما ستقوله أسطورة [إرم] وعما فعله عبد الله بن قُلابة في عصر الدولة الأموية. الخروج من الصحراء العالم اللاّعضوي والتيه فيها زمناً طويلاً؛ هو المحاولة الوحيدة التي يتعيّن على الإنسان أن لا يتوقف عنها من أجل الدخول، ومن جديد، في العالم العضوي.

* * *

كل ما فعله ابن قلابة أنه قام بإفشاء السرّ. فماذا سيترتب على إفشاء الإنسان لسرّ المدينة؟ ثمة احتمال أن البدوي، مدفوعاً بدهشة اكتشافه وعثوره على المدينة الذهبية، ذهب إلى قبيلته لإبلاغها بالسرّ؛ وبدلاً من أن تسارع إلى تصديقه وتنظيم «هجرة جماعية» صوبها، أبدت على الضد من ذلك، تحفظاً لا حدود له وربما رفضت تصديقه علناً، ومع هذا شاع خبره بين القبائل حتى بلغ أسماع الخليفة.

في أحد مستويات الخطاب الأسطوري، هذا ما تقوله لنا (حكاية) عثور ابن قلابة على [إرم] منذ البداية. ماذا يعني ذلك؟ في الواقع اختفت المدينة عن الأنظار مثلما انبثقت، فجأة، وفي اللحظة التي غادرها البدوي. إن ما نراه في هذا المقطع ليس أكثر من تكرار، بلغة أخرى، لاختفاء الجنة عن أنظار الإنسان بعد طرده منها. في النصّ القرآني فإن الجنة «عرضها السماوات والأرض» ومع هذا فإنه عاجز عن رؤية هذا الاتساع اللاّنهائي؟ لقد اختفت فجأة عن أنظاره بعد خروجه منها، ولذا فإن كل ما يملكه إنما هو التطلّع إلى العودة إليها. ما يملكه البدوي، إذن، هو سرّها، غير القابل للتصديق، وهذا عينه ما يملكه الإنسان، اليوم، عن الجنة، كما بالأمس البعيد، الذي لا يدري أين تقع الجنة بالضبط ولا السبل

الكفيلة حقاً بالوصول إليها، وبرغم ذلك فهو يملك سرّها (ويدرك، عبر الدين أن الطاعة العمياء للخالق، العبادة والزهد، يمكن أن توصله، بعد الموت، إليها). لكن برغم هذا كله حدث شيء جوهري على مستوى التبدل في حياة البدوي، لا بد من رؤيته بعد العثور على [إرم]: كان اللؤلؤ، كما بقية المعادن البرّاقة، قد أصابه الإصفرار وتغيّر لونه الأصلي ـ حسب نص الأسطورة ـ وما حدث للبدوي في الواقع، أنه، هو أيضاً كان عرضة لتغيّر مماثل، إذ لم يعد مجرد بدوي باحث عن إبل ضالة في الصحراء، بل أضحى منذ الآن «صاحب سرّ» يستدعيه الخليفة ويجالسه وينفرد به، ولذلك بادر البدوي إلى بيع اللؤلؤ الذي «تغيّر لونه»، رمزياً يعني هذا أن البدوي كان يقوم عبر بيع الأحجار الكريمة متغيّرة اللون، بتسويق فكرة تغيّره هو، انتقاله من طور قديم إلى طورٍ جديد، من (بدوي) تائه إلى (متحضّر) دخل المدينة وعاش تجربتها.

هذا التغيّر، يبدو أنه سيُواجه بمقاومة ضارية من جانب القبيلة ومن جانب الخليفة، والخطاب الأسطوري يفصح عن هذا الأمر، من خلال الإشارة إلى أن الخليفة لم يصدق ابن قُلابة. في الواقع إن تغيّر ، تبدّل البدوي وانتقاله من طور إلى آخر، كان على الدوام موضوعاً صراعياً. الإسلام نفسه، والذي جاء ليرسّخ هذا التغيّر كإمكانية حقيقية بنقل العرب من طور (البداوة) إلى طور (الحضارة) ارتطم منذ البداية بمقاومة ضارية، ولقيت فكرة وجود (جنة سماوية) مقاومة أشد من جانب غير المصدّقين بالرسالة الإسلامية. هذه الممانعة غير المحدودة هي في جوهرها ممانعة مرتكزة على نزاع خفيّ بين إمكانية الخروج من العالم اللاّعضوي إلى المدن، وبين حقيقة الارتباط القوي بهذا العالم، ورمزياً، بين العودة

إلى «المكان الأول» والهجرة نحوه، وبين (الاستقرار القديم) والبقاء في الوطن التاريخي (الصحراء). من جانبه، حثّ الإسلام على (الهجرة) بمعناها الديني المكثّف لا كحلٍ عملي لمشكلة المواجهة المستعصية مع قريش، وإنما كتعبير عن (هجرة) أعمّ، القطيعة مع العالم اللاّعضوي بكل رموزه، الدينية والاجتماعية، وبالفعل فقد كان الإسلام يطرح نفسه كتجسيد لهذه (الهجرة) الرمزية، من العقم إلى الخصب، من الوثنية إلى التوحيد، من البداوة إلى المدنية. وسوف يجد رفض (الهجرة) صداه في سلسلة من الأساطير عن ارتحال بطون وفروع من قبائل بعينها، فيما تمكث الأصول في مواطنها الأصلية[٣٢].

إمكانية التغيّر الذي يُحدثه الاحتكاك بالمدينة، امتلاك سرّها، هو موضوع الصراع الخفي الذي وجد ابن قُلابة نفسه في خضمه بعد أن «فشى خبره» بين القبائل، ومن المحتمل أن هذا الأمر فُهِم على أنه دعوة إلى الهجرة صوب [إرم]؛ وسنرى مغزى ذلك، عميقاً، في أسطورة عمرو بن مزيقياء والكاهنة طريفة بعد حادث السيل العَرِم، وخراب جنّة عدن[٣٣]. ولكن لمّا كانت الأسطورة تدور في عصر معاوية بن أبي سفيان، فلا بد لنا من رؤية موضوع التغيّر هذا، الناجم عن الحلم بالمدينة الذهبية ثم الاحتكاك الميثولوجي بها، في إطار موضوع استراتيجي آخر، فقد تركت الفتوحات الإسلامية، أثراً غير متوقع في معظم القبائل؛ فهي لم تقطع روابطها وصِلاتها بأصولها المتروكة في المواطن الصحراوية وحسب، وإنما واجهت تغيّراً شاملاً في حياتها الجديدة مع دخول المدن، ربما طاول حتى لهجاتها وأبعدها نهائياً عن طفولتها البعيدة. من البَدهي أن يقاوم سكان الصحراء، وبأشكال مختلفة، إمكانية (الهجرة) حتى مع

الإسلام الذي رحبوا به كدين خاص بهم، لأنها كانت تنطوي على خلخلة للبنى الراسخة والقوية الجذور، على خطر (التيه) وفقدان وسائل الاتصال مع البيئة القديمة.

في معظم الأساطير يطلب الملك (الخليفة) إذا ما واجه سرّاً، حلماً، استدعاء كاهن أو عرّاف ليفسّر له الحلم ويقوم بتأويله. ولمّا كان الإسلام يعيقُ ـ عملياً ـ مثل هذا الارتداد إلى الوراء، والاستعانة بالكاهن أو العرّاف، فقد لجأت الأسطورة إلى حيلة، عمل مموّه، إذ بدلاً من استدعاء كاهن، طلب معاوية من جلسائه أن يدلّوه على شخص قادر على تأويل الحلم (سرّ المدينة). إن (كعب الأحبار) الذي فكّ شيفرة المدينة، يجمع في شخصه لا المسلم الجديد، الفقيه العارف بالقديم، وإنما كذلك (الكاهن اليهودي) الذي كان عليه ذات يوم قبل الإسلام، في الراسب الثقافي القديم للعرب، هناك مكانة خاصة للعرّاف أو الكاهن، الذي يكشف السرّ أو يقوم بتأويل الحلم، وبوجه أخصّ الأحلام المتعلقة بالهجرات الجماعية، كما هو الحال (مثلاً) مع الأسطورة اليمنية عن حلم ربيعة بن نُضرْ اللخمي[٣٤] والأزرقي[٣٥] ونشوان بن سعيد الأندلسي[٣٦] والبلاذري[٣٧] وابن الكلبي[٣٨] وهي الأسطورة التي تفسر سبب هجرة القبائل القحطانية نحو العراق (الحيرة)، وتربطها بالغزو الحبشي لليمن، بعد حلم مروّع عاشه ربيعة وفسّره له كاهنان. كل هذه الأساطير وسواها تروي بشروط إنشائها الخاصة، قصة الهجرات السامية الكبرى، وما يجمع بينها هو الحلم بالمدينة الجديدة الذي يفسره دائماً، كاهن عقيم أو كاهنة عقيمة، أو نصف إنسان (شق وسطيح مثلاً).

لم يكن من الضروري صرف الانتباه عن الخط الرئيس في تحليل

أسطورة [إرم] بإيراد هذه التفاصيل، لولا أن هذا التحليل ـ من وجهة نظرنا ـ لن يكتمل دون رسم إطار ـ أسطوري ـ وتاريخي (جزئياً) موازٍ له لكي تُفهم وعلى نحو أفضل الفكرة الجوهرية في الأسطورة، نعني فكرة البحث عن مدينة مصنوعة من الذهب. كما أن الهجرات لا تُفسر ـ بدورها ـ خارج نطاق مسألة البحث هذه عن مكان بديل، آخر، عن العالم اللاّعضوي، إذ إن انهيار سدّ مأرب (مثلاً) الذي تُفسر به ومن خلاله ظاهرة الهجرة الجماعية للقبائل، وهي حادثة تاريخية بمقدار ما هي ميثولوجية، تدلل بجلاء وبوجه من الوجوه، على انزلاق الجماعة البشرية القديمة نحو عالم عقيم رموزه القحط والجفاف والموت بعد حقبة مزدهرة وثرية. هذا الترابط بين الظاهرة وتعبيراتها الأسطورية يفرض علينا رؤية وتحليل الظاهرة من خلال (الأسطورة) والنظر إلى الأسطورة من خلال (الظاهرة). لقد رسمت الأساطير العربية القديمة صورة الانقلاب التاريخي في حياة القبائل، عندما ارتدّت إلى طور سابق من الحضارة إلى البداوة مع خراب جنّتها في مأرب. النصّ القرآني يشير إلى هذا الأمر بوضوح في آيات صريحات: ﴿لقد كان لسبإ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال، كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة وربّ غفور﴾[٣٩]. والآن: إذا كانت أساطير القبائل العربية قد خطّت في الذاكرة الجماعية للعرب سطور هجراتهم في إطار الحلم بالمدينة الذهبية، فإنها بالمقابل رسمت خطاً آخر يوضح لنا كيف أنها ارتدّت بالفعل من طورها الحضاري إلى طورها البدوي، وهذه المرة لم تكن الجنة التي (تُطرد) منها هذه الجماعات بفعل قوة غامضة، قاهرة، جنة سماوية ميثولوجية، بل جنة أرضية حقيقية. في أعماق ذلك البدوي التائه في الصحراء كان يقبع شخص آخر عاش المدينة بكل عمق، عرفها كجنة، وهو

إذ يبحث عنها فإنما يبحث عن ماضيه الحقيقي أيضاً لا الأسطوري. وسنرى في فصل لاحق كيف أن أسطورة خراب سدّ مأرب والذي نجمت عنه هجرة جماعية كبرى، خروج إلى الصحراء، هي في أحد أوجهها تكرار للخروج القديم لإسماعيل، ومن قبل إسماعيل، إبراهيم، ومن قبل إبراهيم، آدم، وأن (الخروج الإسرائيلي) في هذا السياق هو تنويع ديني على أسطورة قديمة.

لا شك أن إيراد اسم معاوية بن أبي سفيان وإقحامه في متن الأسطورة المَروية عن ابن قُلابة، قد يعطي الدليل على أن الدولة الأموية، شأنها شأن كل دولة فتية، ثرية ومزدهرة، سَعتْ إلى أسْطرة صورتها كدولة فاتحة للمدن وذلك بربط «المدينة الجديدة» الإسلامية أو التي يقوم الإسلام الآن ببنائها وتأسيسها، بمدينة أسطورية عاشت في الراسب الثقافي للعرب، بحيث يتم بسهولة، إعادة دمجهما في أسطورة جديدة، كل هذا محتمل ومقبول مبدئياً، بيد أن ظهور [إرم] المفاجيء والمباغت في عصر الدولة الأموية له دلالة خاصة أخرى من هذه الزاوية، فالخلط ربما لم يكن بريئاً بين دمشق و[إرم]، بل كان مقصوداً من جانب الجماعات البشرية الخارجة للتوّ ـ مع الإسلام ـ من عزلتها الصحراوية إلى المدن. لقد كان عليها أن تقوم بهذا الخلط المقصود تعبيراً عن رغبتها في استرداد الجنة الأرضية التي خرّبها السيل العَرِمْ في مأرب، فلقد غدا بلوغ [إرم] هذه، مع تعاظم الفتوحات، طموحاً لجموع المسلمين المتأهبين والمستعدّين بنشاط وخيال لاهب لإعادة إنشاء اللحظة الحضارية المفقودة، الضائعة، والتي دمرتها قوة غامضة وقاهرة. وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أن القبائل اليمنية القحطانية بشهادة (الطبري) كانت تؤلف الجسم الفعّال للجموع المقاتِلة في سبيل الفتوحات الإسلامية، لأمكن فهم الطموح الجماعي على

أكمل وجه، بالتلازم مع ذكريات القبائل اليمنية عن (جنّات عدن).

ليست القبائل وحدها مَنْ سيشعر بهذا التبدّل في (المواقع) والملامح، مع الإسلام وبفضل فتوحاته، بل الخليفة أيضاً، الذي أصبح منذئذٍ، هو الآخر، في وضع يمكّنه من الادعاء بأنه خرج في طلب المدينة تاركاً الحجاز وراء ظهره، سعياً لبلوغ مدينة جديدة تراءت له على أنها [إرم]. ثمة حادثة شهيرة تروى بصدد هذا الجانب الدفين في شخصية معاوية وإنْ كانت ـ عملياً ـ تروى عن ملوك حمير وكِبَرْهم وغرورهم: لقد جاء ملوك حمير وأقيالهم يطلبون الإسلام في أوج انتصاره. أحد هؤلاء كانت له حكاية مثيرة مع معاوية ترويها جملة من المصادر الموثوقة[٤٠] إذْ أتى وائل ابن حجر إلى النبي (ص) فأقطْعه أرضاً وقال لمعاوية: إعرضْ هذه الأرضَ عليه واكتبها له. فخرج معاوية معه في هاجرة شديدة «ومشى خلف ناقته فأحرقه حرّ الشمس. فقال له (معاوية): إردفْني خلفك على ناقتك؟ قال (حجر): لستَ من أرداف الملوك. قال: فأعطني نعليك؟ قال: ما بخلٌ يمنعني يا بن سفيان، ولكن أكره أن يبلغ ذلك أقيال اليمن أنك لبست نعلي، ولكن إمشِ في ظل ناقتي فحسبُك بها شرفاً». إذا قمنا بتحليل هذا الجانب الدفين من شخصية معاوية، ارتباطاً بتلك الذكرى البعيدة، يوم وجد نفسه يدخل في «منافسة» مع ملك حميري حول الناقة، يمكن ـ عندئذٍ ـ إبداء تفهم أفضل للوضع المقلوب مع اكتشاف [إرم] إذ أصبح معاوية في موقع (الملك) فيما كان هناك بدوي هو ابن قلابة استطاع بفضل ناقته أن يبلغ المدينة. إنه التنافس المكبوت، الخفي والمموّه مع ابن قُلابة حول وسيلة الاتصال مع العالم الغامض والسحري. بما أن بلوغ الأرض الموعودة التي اقتطعها النبي (ص)

كان يتطلب منه أن يستخدم ناقة (الملك) الحميري. لقد صدّه هذا ونهره ولم يسمح له بأن يكون شريكاً. الوضع الجديد الآن مع ابن قُلابة كان يستلزم الاستمرار في التنافس انطلاقاً من تلك الذكرى الدفينة. المشهورن عند العرب في الكِبَر، بحسب قائمة الجاحظ هم: «من قريش بنو مخزوم وبنو أميّة ومن العرب بعامة: بنو جعفر بن كلاب وبنو زرارة بن عدي» عَنْ ماذا يصدر هذا التمايز؟ بعيداً عن هذا الجانب، قليلاً، سنرى أن التمايز، بوجه العموم، بين قبائل العرب لا يصدر عن إحساس غير ذي معنى بالتفوق، بل عن راسب ثقافي تدلِّلُ عليه وقائع تاريخية وأسطورية وتؤكده: وجود انقسام بُنيوي حقيقي بين عرب مُتَبدّية وعرب متحضِّرة وأن قبائل ـ بعينها ـ أصابت ثراء في ظل مستوى من التطور الحضاري وتمايزت عن الآخرين الذين ظلوا بدواً. هذا الثراء والغنى يأخذ شكله الأكثر واقعية في بناء مراكز مدنية داخل الفضاء الصحراوي. بهذا المعنى فإن الحميريين في جنوب الجزيرة العربية أصحاب (الجنّة) الزائلة في عدن، كانوا يشعرون حتى مع الإسلام، بتمايزهم الشديد عن أبناء عمومتهم عرب الحجاز، فهم في نظرهم «بدو» عاشوا تحت إمرتهم وقتاً طويلاً يوم كان الولاة اليمنيون يديرون شؤون (مكة). أما الآن فإن العكس يحدث، إذ انحدر أصحاب (الجنة) إلى مرتبة (البدو) وانقلبت حياتهم رأساً على عقب، فيما انتقل بدو الحجاز إلى طور حضاري جديد مع الفتوحات. إذا وضعنا هذه الحقيقة التاريخية في أساس تفهّمنا لإرسالات الخطاب الأسطوري، الخفية والمكبوتة، فإن بحث ابن قُلابة عن [إرم] في صحارى اليمن وليس في أي مكان آخر، سيتخذ ـ منذ الآن ـ بُعداً أنطولوجيا يقترع في إطاره لصالح المدينة الأسطورية التي لن يصل إليها أحد، وليس لصالح المدينة الواقعية المؤسسة مع الإسلام ويرى فيها [إرمه] الضائعة. ولما كان

معاوية، طبقاً للخطاب الأسطوري، ينتمي إلى الإحساس الجمعي ذاته، بأنه ـ أيضاً ـ صاحب «حضارة زائلة» أسّستها العرب البائدة ذات يوم، ثم اندثرت، فإنه لمن المنطقي أن يدخل في تنافس مموّه مع ابن قلابة على امتلاك سرّ المدينة وأن يحلم مثله بالوصول إليها.

ما أثار فضول الخليفة حقاً، هو أن يمتلك (البدوي) من جديد سر المدينة ويعلن تمايزه عنه، إذ بامتلاك (البدوي) للمدينة الذهبية، أي استرداده للحظة الحضارية الميثولوجية، فإن التمايز القديم الذي أدركه وهو شاب، وجرّبه وعاشه بعمق في حادثة وائل بن حجر، سوف يُعاد انتاجه. كل هذا كان يعني، واقعياً، أن إمكانية خروج العرب، هجرتهم الجماعية، مع الإسلام صوب الأمصار والمدن الثرية والمزدهرة غدت ممكنة وبسهولة، لا بحثاً عن مصادر الماء والكلأ بل عن مصادر القوة والثراء. تبدتْ هذه الإمكانية مع الإسلام على أكمل وجه، لأنه جاء يعطي هذه القبائل ما يلزمها لإدامة الحلم وامتلاكه والحفاظ عليه بواسطة رسالة دينية جذّابة.

قبل هذا الوقت، كان العرب يحاولون عبثاً، الإفلات من قبضة (الدول الكبرى) في عالم الشرق القديم، والتي عملت على تهميشهم وعزلهم في الصحراء ومنع اقترابهم من المدن، وبدا هذا مُحالاً حتى مجيء الإسلام. ومع ذلك فإن العرب تمكنوا ـ برأينا ـ ذات يوم من فرض سلطانهم على مناطق واسعة. هناك حِقبة غامضة ومجهولة في التاريخ القديم للعربي لا تتحدث عنها الأركيولوجيا، ولكن ثمة دلائل، مع ذلك، من داخل المعطيات الأركيولوجية، تشير إليها، من ذلك مثلاً ما يُعرف بعصر الهكسوس (ملوك البدو) في مصر. هذه الحقبة المجهولة، المُلغاة من التاريخ هي التي يسميها إ. فلايكوفسكي بـ (أمبراطورية الفوضى)، أي (أمبراطورية العماليق) الذين حكموا مصر برأي المصادر

الإخبارية القديمة كلها تقريباً. إننا لا نعلم شيئاً محدداً عن (أمبراطورية العماليق) هذه ولكن الإشارات العديدة هنا وهناك في تاريخ مصر القديم وفي تاريخ بلاد ما بين النهرين، يمكنها أن تدعم مثل هذا الاعتقاد[٤١].

* * *

كل ما حدث في أعقاب وصول ابن قُلابة إلى مجلس معاوية، أنه قام بإفشاء السرّ للخليفة فسارع هذا إلى تكذيبه. يُخفي عدم الرغبة في تصديق (البدوي) رغبة أخرى هي احتكار السرّ، إخراجه من يد (البدوي) نهائياً ومصادرته، (لقد استعظمه وأنكر حدوث ما رواه)[٤٢]. بيد أن الإنكار انطوى منذ البداية على شعور بإمكانية استعادة السرّ وامتلاكه، وإلاّ لما طلب الخليفة من كعب الأحبار أن يفكّ له لغز المدينة. إن واجبه كخليفة (بوصفه سلطة عليا دينية ودنيوية) يحتّم عليه أن يكون هو صاحب السرّ لا (البدوي) التائه. كان لا بد لسر المدينة العجائبية في زمن الفتوحات أن يخرج من يد (البدوي) وخياله وطموحه وأن ينتقل إلى يد السلطة ونفوذها وخيالها وطموحها. وحتى يكون ذلك ممكناً، فتضرب على يد الأفراد وتنتزع منهم كل (سرّ عجائبي)، كان لا بد لها من أن تلجأ إلى عزل الفرد وتحطيم (سرّه)، تهمشه داخل الجماعة (القبيلة)؛ وإذا اقتضى الأمر فلا بد من تصوير (السرّ) على أنه خطر داهم. كل سلطة، تعمل في الواقع، وخصوصاً في عالم الشرق القديم (والحديث أيضاً) في هذا الاتجاه، ومن منظور سوسيولوجي فإن من الممكن قراءة الحلم الشخصي بالمدينة العجائبية على أنه الحلم الذي يجلبه الفرد ويبشّر به وسط قبيلة، وهنا ستكون السلطة بالمرصاد. سوف تراقبه وتتصرف معه بمكر ودهاء، أو بعنف، حتى تنتزع منه السرّ، لا لأجل طرحه بعيداً عن الجماعة، ولا لأجل نكرانه وعدم

تصديقه، وإنما لأجل الترويج له من جديد بوصفه «سرّاً» خاصاً بالسلطة، حلماً من أحلامها. إن الخطاب الأسطوري يفصح عن هذا المنحى غير المرئي في سلوك معاوية حيال ابن قُلابة، فبعد أن أبدى عدم رغبته في تصديق «سرّه» راح يفتش عن عرّاف أو حكيم لكي يساعده في كيفية التعرّف إلى هويّة هذه المدينة، الوصول إلى «سرّها» فيما تمّ ـ عملياً ـ إقصاء وإبعاد البدوي نهائياً.

ولكن مَنْ قامَ ـ بالضبط ـ بكشف سرّ المدينة، هتكهِ وفضحه وجعله بمتناول الخليفة؟ هل البدوي (الفرد) نفسه أم (الكاهن) أم رجال القبيلة؟ واقع الأمر أن الخطاب الأسطوري يجعل من هؤلاء جميعاً شركاء في فضح السر. لقد تمّ استدراج الفرد إلى (الفخ) لكي يقوم بنفسه بفضح سرّ المدينة العجائبية. وطالما أن الأجواء في سلطة الخليفة هي أجواء الشك والريبة والظنون، فقد وجد ابن قُلابة نفسه وهو يُرغم على تقديم ما لديه من أدلّة: «بندقة» المِسك. سيقوم الخليفة ـ تحت هذا الإغراء ـ بالطلب من البدوي أن يعطيه المِسْك ليشمّهُ ويتأكد من صدق مزاعمه. سيكتشف الجميع بعد هنيهة أن البدوي لا يملك «سراً حقيقياً»، لأن رائحة المِسك لا تضوع بمجرد أن يقرّبها المرء من أنفه. وحده كان (البدوي) يعلم سرّاً آخر، فالمِسك لن يضوع ولن يقوم بإفشاء سرّ المدينة إلاّ إذا تمّ تهشيمه وتحطيم (الفرد) البدوي. عندما يُرغم البدوي على إفشاء سرّه وعرض دليله بصدق أكبر، فإنه سيبادر إلى كسر «البُندقة». ورمزياً فهو يبادر إلى المساعدة في تهشيم نفسه، تحطيم «فرديّته» التي مكّنته من خوض المغامرة الكبرى في حياته واكتشاف سرّ [إرم]. آنئذٍ سوف تضوع «ريح» المِسك الأسطوري ويُفتضح السرّ. إننا نكتشف، بفضل هذا السلوك المُرائي، وتحت شرط أجواء الريبة والكذب والقهر والخداع، أن السرّ قابل للتشظّي؛ولذا فإن السلطة

تحضُّ كل «فرد مغامر» على أن يكسر، في النهاية، قوقعة سرِّه، حلمه الذي يخبئه في جوف بندقة مِسْك.

بهذا المعنى فإن شرط امتلاك السر هو شرط تهشيمه وفضحه والتخلي عن احتكاره. إن الأفراد، في الزمن الأسطوري كما في الزمن الواقعي، غالباً ما يجدون أنفسهم مرغمين على كشف أسرارهم والتخلّي عن احتكارها تحت الشرط ذاته، تهشيم السر. بذلك ينتقل من يد البدوي (الفرد) المطرود من المدينة إلى الصحراء، إلى يد الحاكم، وسيسأل هذا ببراءة ماكرة: «ماذا أصنع حتى أعرفَ سرَّ المدينة؟». لم يَزعم البدوي قط أنه رأى [إرم] ولكنه بالمقابل زعم أنه دخل مدينة ذهبية. مَن زعم ذلك إنما هو الكاهن. يتعلق الأمر، إذن، لا بسرّ مدينة بل (بسرِّ الجنة) التي رآها البدوي. إننا نعلم جيداً أن إسلام معاوية الذي أصبح أميراً للمؤمنين، جاء متأخراً وبعد ممانعة شديدة من جانب أسرته التي عُرفت بمقاومتها للإسلام، وذلك يعني أنه أدرك ـ متأخراً أيضاً ـ سرَّ الجنة التي وعد بها القرآن، وهو بسؤاله: «ماذا أصنع لأعرف اسم المدينة؟» يكرّر السؤال القديم ذاته الذي ألقاه عليه الإسلام: سؤال الجنة، ولذلك لم يجد معاوية (وهو كما قلنا من أسرة الطلقاء الذين حرَّرهم الإسلام بعفوه عنهم) إلاّ أن يعلن إسلامه كي يتعرّف إلى سرّ الجنة. إنه السؤال القديم ذاته وقد أعيد إنتاجه مع ترسخ أقدام معاوية في الحكم. من زاوية ما، وحيال هذا الوضع التجريدي، تمكّن معاوية من أن يغدو خليفة وأميراً للمسلمين وعليهم، في إسلام أتاح له ـ عبر احتكار سرِّ الجنة ـ أن يكون قوياً ومُطاعاً، فماذا سيحدث لو أنه امتلك سرّاً جديداً عنها؟ هذا هو مغزى سؤال معاوية: «ماذا أصنع؟» سيُقال له إن (كعب الأحبار) يمكن أن يساعده في حلّ اللغز. لنتذكر أن الإسلام كان بالنسبة لمعاوية وأسرته قبل إعلانهما

الإيمان به وتصديق رسالته ضرباً من ضروب ﴿أساطير الأولين﴾ بحسب النّص القرآني، الذي أشار، مراتٍ عدة، إلى الذين كفروا به ولم يصدّقوا رسالة نبيه، إلى أنهم كانوا يصفونه بالأساطير القديمة، لكن معاوية ما إن أصبح مسلماً، أي ما إن امتلك الإسلام، حتى بات سرُّ الجنة شيئاً ملموساً، حقيقياً قابلاً للتصديق ولم يَعد من أساطير الأولين. إن (الجنة) التي وعَدَ بها الإسلام، لم تعد قط، بالنسبة لمعاوية، شيئاً أسطورياً، بل على العكس من هذا صارت، منذ الآن، شيئاً حقيقياً، يمكن امتلاكه عبر احتكار سرّه، وعندئذٍ بَدت معونة الشخص (الكاهن) ضرورية وربما لا غنى عنها لأجل تحقيق ذلك. ما من سبيل، في الواقع، أمام السلطة لكي تحتكر السِّر (حلم الفرد) وتنسبه لنفسها إلاّ سبيل الإصغاء إلى لغة الحلم ومعرفة إشاراته ورجّاته الأولى التي يُحدثها في صفوف الجماعة، ولكن مع إبداء أكبر قدر ممكن، في الآن ذاته، من التصنُّع والتمويه في فهم تلك الإشارات تمهيداً للاستيلاء عليها. «أسطورة» الجنة التي لم يُصدّقها معاوية قبل إسلامه، ثم صدَّقها وآمن بها بعد ذلك، تُفصح عن هذا المنحى في سلوك سلطة الخليفة وربما كل سلطة.

هل يتعيّن علينا، نحن أيضاً، في إطار سلطة النّص، أن نصدّق الأسطورة حتى نتمكن من امتلاك سرّها؟ أي عبر فهم إشاراتها ومعرفة وظائفها في وسط الجماعة، أثرها وفعاليتها الحقيقية، لكي نفوز في النهاية بكنوزها وأحجارها الكريمة؟ لكل أسطورة كنز مخفي، سرّ يصعب الوصول إليه دون شرط الإيمان بها وتصديقها، أن نؤمن ـ على طريقة المسعودي ـ بأن ثمة إمكانية للتمييز بين الخبر ومحتواه. وحين نصدق الخبر، فإننا سنقوم رمزياً بتهشيم تلك القوقعة التي يختبىء فيها السرّ.

يتبقى أمامنا الإقدام على الخطوة التالية: تهشيم (الحجر) الكريم لنتمكن من استنشاق عطر الأسطورة. طبقاً لمنهج تفكيكي، من المحتمل أن مسعانا الجاد لامتلاك (سرّ الأسطورة) يكون ممكناً على مستوى القراءة النقدية إذا ما قمنا بمحاكاة سلوك البدوي في هذا الجانب وقمنا بتهشيم (الحجر) رمزياً. القراءة النقدية، التفكيكية، من وجهة نظرنا، هي بالضبط تهشيم (أحجار) الأسطورة حجراً إثر حجر؛ وإذا ما بدأنا هذا التحليل بالكشف عبر نموذج واحد من (الأحجار الكريمة) فإن ما سيضوع عندئذٍ لا الرائحة الزكية، الطيّبة، وحدها، وإنما كذلك السرّ القابع داخل الأسطورة، بذا سنتمكن من أن نقوم ـ نحن أيضاً ـ باحتكار السرّ على غرار ما فعل البدوي وأن ننسُبها لأنفسنا: أن نغدو ـ نحن أيضاً ـ مَنْ دَخَل المدينة العجائبية وليس أي شخص آخر، ولدينا الدليل على ذلك، رائحة المِسك. ذلكم هو ما تسمح لنا بادعائِه محاكاتنا لسلوك البدوي، فنتجول في فناء مدينة الذهب كما لو كنا قد أضعنا إبلنا في الصحراء. في مستوى آخر من تمثل الأسطورة، قد يتوجب علينا أن نسأل السؤال ذاته الذي سأله الخليفة: ماذا نصنع ـ حقاً ـ حتى نعرف اسم المدينة؟ معرفة الاسم تشكل المقطع الأهم من عملنا هذا. سيظل الاسم نوعاً من سرّ حتى نتمكن من الاستعانة بعامل خارجي آخر ليساعدنا على الاستدلال إليه، بيد أننا نُطالب آنئذٍ لا بالاكتفاء بمعرفة الاسم بل وكذلك ما يتصل به من تفاصيل، مَنْ بنى المدينة؟ وبكلامٍ موازٍ آخر، منْ أنشأ الأسطورة وكيف وصلت إلينا؟

إذا كان ابن قُلابة يجهل ـ بالفعل ـ اسم المدينة فإنه عرفها وأطلق عليها اسماً محدداً هو في نهاية المطاف ما يدلّ عليها: الجنة، هذا

التوصيف وإن كان مقبولاً جزئياً وفي حدود كونه خبراً، بالنسبة للقبيلة، غير أنه لم يحملها على تقبّله كحقيقة نهائية. ما يلفت انتباهنا في سلوك السلطة حيال كل سرٍّ (حلم) يمتلكه الفرد ويسعى إلى تحقيقه عبر إقناع الآخرين به، إنها غالباً ما تلجأ إلى تكذيب هذا الفرد وعزله عن بيئته التي تتقبّل رعاية حلمه أو سرِّه، ومن ثم تقوم هي (أي السلطة) بالادعاء أنها مَنْ يملك السرّ وأنه يخصُّها (وفي عالمنا المعاصر كما في الماضي، غالباً ما تلجأ السلطة إلى مطاردة الأفراد وفي الوقت ذاته تقوم بنشر شعاراتهم وأفكارهم على أنها أفكارها وشعاراتها). وفي هذا السياق يحدث ما نسمّيه بالتواطؤ المفضوح بين الخليفة والجماعة على تجريد البدوي من السرِّ ونقله إلى يد الخليفة. ذلكم هو التواطؤ الذي تصفه الأسطورة بأدقّ الكلمات: «مثل هذه المدينة، على مثل هذه الصفة، لا يستطيع دخولها هذا الرجل»؟

ماذا تعني هذه العبارة المُخادعة؟ ببساطة، تعني أن «صفة البداوة» يمكن أن تبيح للحاكم حق حرمان أي «فرد» من امتلاك سرّ المدينة. ولكن، لماذا تقوم الجماعة بالتواطؤ مع الخليفة والكاهن بتجريد «الفرد» من حق إمتلاك السرّ وإرغامه على التنازل عنه؟ لأن البداوة مقصاة - في غُرف السلطة المُتمدنة للتو - عن حق المشاركة، وهذا ما نعلمه من المشكلات التي طرحها استيطان المقاتلة والقرّاء، في الفتوحات الإسلامية، داخل الأمصار والمدن الجديدة، فقد نُظر - باستمرار - إلى «البداوة» كرديف للاّعضوية، للصلف والقسوة والجهل، بما يبيح الحق للحاكم لا في حجب المدينة عن أنظار البدوي وإنما أيضاً حق منعه من الاقتراب منها. سيُنظر إلى البدوي على أنه النقيض، المناوىء، الذي يصدُر عنه خطر داهم، جلب الفوضى والخراب؛ فهو غازٍ لا رحمة في قلبه. ويمكن لبحث

سوسيولوجي تاريخي في هذا الإطار أن يكشف عن هذا المعنى بدقة أكبر مما يستطيع بحثنا أن يقوم به.

باختصار، وفي إطار هذه النظرة، سيرى قاطنو المدن إلى «البدوي» القادم من العالم اللاّعضوي على أنه غاصب، مطرود من «جنة» المدينة، حتى «يتوب» ويتحرر من بداوته ويخضع لسلطات المدينة وثقافتها، ولأجل أن تتمكن المدينة من تصديق أسطورته عن [إرم] لا بد له من أن يتخلى عن صفته هذه. ربما لهذا السبب لا تزال مجتمعاتنا العربية ومن منظور سوسيولوجي، تصف كل سلوك غير مُحبَّب أو بدائي على أنه «سلوك بدوي» وإن لم يكن صادراً عن شخص بدوي بالفعل. قد تكون هذه ـ نسبياً ـ نظرة واحدة من نظرات الإسلام إلى عالم البداوة ﴿الأعراب أشدّ كفراً﴾ (القرآن). والأعراب هنا قُصد بهم تحديداً سكان البوادي الذين أبدوا ممانعة غير محدودة حيال رسالة الإسلام قياساً إلى قاطني المدن، (مكة) و(يثرب) الذين تقبلوا الإسلام بسرعة أكبر. إن المدن هي الصور الكبرى للسكن، وهذه كما يلاحظ نورثروب فراي لا يعرفها سكان الصحراء، وبالتالي فإن شرط امتلاك المعرفة بالمدينة هو شرط التجرّد من صفة البداوة بما هي تعارضٌ مع صور العيش الكبرى في المدن، القِلاع والأبراج والقصور، وهو ذاته شرط قراءة الأسطورة ونقدها في الدراسات الميثولوجية المعاصرة، إذ كل محاولة للدخول في (مدينة الأسطورة) والتوغل فيها، رؤيتها عن كثب، هي أيضاً شرط التخلي عن كل أداة تحليل قديمة، عن كل «صفة» تنأى بنا عن المعاصرة. القراءة النقدية وغير التقليدية هي ما سيحمل القراء على تصديق كل نص وفهم حقيقته على أكمل وجه.

إن البدوي الذي يُراد انتزاع السرّ منه، حيث يتواطأ الخليفة

والجماعة البشرية على ذلك، هو في حقيقة الأمر شخص «مطرود» من المدينة، محروم من الاقتراب منها رغم أنه يملك ذكريات حميمة وخاصة عنها، فلقد عرفها ذات يوم بعيد قبل أن تقذف به قوى قاهرة خارجها إلى العالم اللاّعضوي: الصحراء. لطالما دفعت المدن بالبدو خارج أسوارها، والصراعات الضارية التي تنشب داخل المدن، تدفع هي الأخرى ببعض قاطنيها نحو البداوة. وفي هذا تكرار لأسطورة الطرف من (الجنة). لذا يمكن تأويل سلوك الغزو القبلي للمدن بأنه ينطوي على دوافع خفية وغير منظورة، فقد لا يتعلق الأمر بداهة بالتطلع إلى الاستيلاء على ممتلكات المدينة وإخضاعها بالقوة الغاشمة كما هو بادٍ ظاهرياً، وإن يكن هذا التصوّر صحيحاً بنحوٍ ما، بقدر ما ينطوي على واقع ميثولوجي مكبوت، العودة إلى العالم العضوي (والأصل). ومن منظور رمزي سنرى في الغزو البدوي للمدن تكراراً لمشهد (الطرد) وتكراراً لمحاولات العودة إلى المدينة الأولى. سيظل إحساس (البدوي) داخل المدينة بأنه مطرود منها، فعّالاً، طالما أن العزل والإقصاء يشكلان استراتيجية ثابتة من «استراتيجيات المدينة» حيال الغرباء.

بمستطاع (البدوي) الادعاء بأن غزوته للمدينة لا تتعلق بالنهب والسلب أو بإلحاق ضرر مقصود إذا ما أمكن لتصوراته عن (الجنّة) أن تقترن بشروط استعادة هذه الجنّة، وهذا الأمر يتطلب توضيحاً دقيقاً، فالقبائل العربية استطاعت مرات عدة، عبر التاريخ القديم، أن تنشئ مدناً ثرية ومزدهرة وقوية ولم تكن ـ دائماً ـ مصدراً مزعوماً لخرابها. إن البدوي بطبيعته مصدر قلقٍ للمدينة، مثير لحرجها، لا لأن وجوده فيها متنافر مع ثقافتها، وإنما لأنه يملك تصوّراً عنها لا يُعترف به، فهي في نظره مكانه الأول والقديم الذي طُرد منه، وحالة اللاّتكيّف التي يعيشها حقيقية بما فيه الكفاية، فالمدن لم

تعمل - في نظره - على جعل وجوده متناغماً، خالياً من عناصر الدفع والعزل والإقصاء، ويبدو أن معاوية نفسه كان عرضة لتجربة شخصية مريرة من هذا النوع ترويها معظم المصادر التاريخية ومنها رواية الآلوسي(٤٣)، فقد تزوج معاوية امرأة (بدوية) اسمها ميسون بنت بَحدل ونقلها من مضارب قبيلتها إلى الشام وأسكنها في قصر منيف من قصوره، لكنها، بعد وقت قصير فقط من زواجها ومكوثها في دمشق، أكثرت الحنين إلى بيئتها الصحراوية. وذات يوم سمعها معاوية تنشد:

لبيتٌ تخفقُ الأرواح فيه
أحبُّ إليَّ من قصرٍ منيفِ
ولُبس عباءةٍ وتَقرُّ عيني
أحبُّ إليَّ من لبسِ الشفوفِ
وأكلُ كسيرةٍ في كِسر بيتي
أحبُّ إليَّ من أكل الرغيفِ
وأصواتُ الرياح بكل فجٍّ
أحبُّ إليَّ من نقرِ الدفوفِ
وكلبٌ ينبحُ الطُرَّاقَ دوني
أحبُّ إليَّ من قطٍ أليفِ
وبكر يتبع الأظعان صَعبٌ
أحَبُّ إليَّ من بغلٍ زفوفِ
وخَرق من بني عمي نحيفٌ
أحَبُّ إليَّ من علجٍ عليفِ

فلما سمعها معاوية قال لها:

«ما رضيَت ابنة بَحْدلٍ حتى جعلتني علِجاً عَنيفاً». هل يمكن إدراج هذا الحنين إلى الصحراء، بالنسبة للبدوي، فقط في إطار ما يسميه المؤرخون التقليديون بـ «الحنين إلى البداوة»؟ سيبدو من الإجحاف وضع هذا التصوّر في المقدمة؛ إذ إن الحنين الأسطوري إلى (المكان) يتمُّ تجريده فيْ هذه الحالة، وعملياً، من مواضعاته الواقعية، بما يحملنا ـ تالياً ـ على نفي أي ارتباط بدوافع أخرى. أخيراً، إن هذا الانشداد إلى العالم اللاعضوي يعيد التذكير بالطرد المركزي الذي تقوم به المدن، وهذا جانبٌ مهم غالباً ما أهمله المؤرخون، ولكن يمكن للسوسيولوجيا الحديثة أن تظهر على العكس من ذلك، أن المدن تمارس، هي الأخرى عزلاً وإقصاءً لا حدود لهما، وبوجه أخصّ ضد تصوّر البدوي للمدينة. إنها ترفض هذا التصوّر ولا تعترف به. ولذا سيتجه البدوي، بكل حنينه نحو «مدينة أسطورية» أخرى تتقبّله ويشعر حيالها بأنها مكانه الأول، طفولته الأولى والبعيدة. وهذا هو الإطار الذي يُقترح ـ هنا ـ لإعادة قراءة أسطورة [إرم].

الهوامش

(*) (من نصّ الأسطورة).

(١) أنظر: الفصل الخامس، أكثر من إرَم.

(٢) بيت النابغة الذبياني الشهير عن تدمر يقول صراحة أن أعمدتها من صنع الجان لا البشر:

ولا أرى فاعلاً في الناس يشبهه
وما أحاشي من الأقوامِ من أحد

إلاّ سليمانَ إذ قال الإله له
قُمْ في البريةِ فاصددها عن الفند

وخيّس الجن إني قد أذنت لهم
يبنون تدمرَ بالصفاحِ والعمدِ

(٣) التوراة، سفر الرؤيا، وسنرى كيف أن كل المدن الأسطورية هي من بناء قوى خارقة للمألوف، شيطانية أو ملائكية.

(٤) من كتاب، نورثروب فراي، دار المعارف، حمص، ١٩٨٧ ترجمة حنا عبود (نظرية الأساطير).

(٥) الأزرقي، أخبار مكة، جـ ١، انظر فصل: ذكر هبوط آدم وبناء الكعبة.

(٦) الأزرقي، أخبار مكة، ج ١، ص ٣٧، إن الأزرقي يقدّم تفصيلات هامة عن هذه الصورة للكعبة، وقد لا تغني أية استطرادات أخرى الخطّ العام للكتاب، ولذا سنكتفي هنا بالإشارات الآنفة.

(٧) هاري ساكز، عظمة بابل، The Greatness that was Babylon، ط العربية لندن ١٩٦٢.

(٨) انظر: التوراة [وأساطير بلقيس، وهي موجودة في كثرة من المصادر القديمة].

(٩) أخبار مكة: ١.

(١٠) المسعودي، ١.

(١١) البداية والنهاية، ١: ٣٤.

(١٢) سفر الأخبار الثاني، ١٣/٧، ٨ - ١٠.

(١٣) للمزيد من التفاصيل انظر: عرائس المجالس، للثعلبي، وكذلك الأزرقي، أخبار مكة، جـ ١، العطر المقدس كان له أصل سماوي أيضاً، عبر حَرقه يُعاد رمزياً إلى موطنه.

(١٤) عرائس المجالس: ٣١.

(١٥) المصدر نفسه، ٣٤.

(١٦) المصدر نفسه، ٣٩.

(١٧) المصدر نفسه، ٣٩.

(١٨) ينقل عدد من الجغرافيين الموثوقين (القدماء) معلومات دقيقة عن الثروات القديمة للجزيرة العربية وخصوصاً النباتية. هناك شجرة الصمغ، التي لم يهمل ذكرها أي من الرحالة اليونانيين. وقد عُرِفَ أن البخور أو اللبّان لعبا دوراً أساسياً في حياة العرب. (انظر في هذا الصدد، د. زياد منى في كتابه الثمين، مصر وبنو إسرائيل، دار رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، ١٩٩٤). والملاحظة التي ينقلها (منى) عن (الواقدي) هامة للغاية، فقد تمّ العثور في كهف بالقرب من صخرة اللاّت بثقيف على كميات من البخور والطيب كانت تقدّم كقرابين. (انظر كذلك: إيلاف

قريش، د. فكتور سحاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢) ومعلوم أن طريق البخور والذهب كان يبدأ من شبوة عاصمة حضرموت منطلقاً باتجاه عاصمة السبئيين ونجران.

(١٩) مارسيا إلياد، دمشق، وزارة الثقافة، ت. حسيب كاسوحة، ١٩٩٠ [العَودُ الأبدي].

(٢٠) الأزرقي، **أخبار مكة**، الجزء الأول، المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢١) **القرآن الكريم**، سورة إبراهيم، الآية ٣٧.

(٢٢) نظرية الأساطير، المصدر نفسه.

(٢٣) الأزرقي، **أخبار مكة**، المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) **القرآن الكريم**، سورة آل عمران، الآية ٩٤، ٩٥.

(٢٦) الأزرقي، **أخبار مكة**، ج ١، ص ٤٦.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه، ٤٧.

(٢٩) المقدس المقدس له قوة بطش أسطورية. وحتى اليوم لا يزال هذا الإحساس ماثلاً، فالشيعة في العراق (مثلاً) يعتقدون بقوة، بأن القَسم الكذِبْ عند مراقد الأئمة في النجف وكربلاء ينجم عنه عقاب صارم: المسخ.

(٣٠) **أخبار مكة**، ج ١، ص ٨٦.

(٣١) سنرى كيف أن فكرة (أرض الميعاد) اليهودية هي من أساطير العرب البائدة (انظر الفصل الأخير).

(٣٢) انظر الفصل الرابع والمدينة والقدس.

(٣٣) انظر الفصل الأخير: في الطريق إلى الجنة الموعودة: الفردوس المفقود.

(٣٤) **مروج الذهب**، ج ٢، ص ٣٢٥.

(٣٥) الأزرقي، **أخبار مكة**، ج ١، ص ٩٢.

(٣٦) **نشوة الطرب**، ص ١٤٠.

(٣٧) البلاذري، **الفتوح**، ص ٢٤.

(٣٨) ابن الكلبي، **الأصنام**، ٦.

(٣٩) **القرآن الكريم**، سورة سبأ، الآية ١٤، ١٥.

(٤٠) الجاحظ، مثلاً، الأبشيهي، **المستطرف**، ج ١، ٢٨٤، دار الكتب العلمية: شرح وتحقيق: د .مفيد محمد قميحة ـ بيروت ـ لبنان ١٩٨٦.

(٤١) ذلك يتطلب بطبيعة الحال كتاباً مستقلاً، والإشارة هنا تفرضها الضرورة.

(٤٢) عرائس المجالس، المصدر نفسه.

(٤٣) محمود شكري الألوسي، بلوغ الإرب، دار الكتب العلمية - بيروت، بلا تاريخ نشر، ج ٣٠، ص ٤٢٦.

ايضاحات:

- بيت النابغة الذبياني: قال النابغة قصيدته هذه في مدح النعمان بن المنذر:

ولا أرى فاعلاً في الناس يشبهه
وما أحاشي من الأقوام أحدِ

إلاّ سليمانَ إذْ قال الإله له
قمْ في البرية فاصدُدْها عن الفندِ

وخيّس الجن إنّي قد أذنت لهم
يَبنونَ تدمر بالصفاحِ والعَمدِ

- فزعموا أن (تدمر) هي من بناء الجن، وهذا من مذاهب العرب على سبيل المبالغة لما يرون من قوتها الباهرة وصنعها العجيب. (الألوسي، بلوغ الإرب، ٢، ٢٠٧).

أورشليم الجديدة. نازلة من السماء من عند الله]. يستفيض هذا السفر في وصف المدينة المصنوعة من الذهب والفضة والأحجار الكريمة، بوصفها المدينة ذاتها التي وعد بها العهد القديم (التوراة).

- العطر المقدس: قال أبو العتاهية: خرج آدم من الجنة ومعه عصا من شجر الجنة وعلى رأسه تاج من شجر الجنة فلما صار إلى الأرض يبس ذلك الإكليل وتحاتّ الورق فنبت منه أنواع الطيب، الذي كان أصل كل طيب بالهند. وقال ابن عباس (رض): نزل آدم من الجنة ومعه طيب، فزرع آدم شجر الهند في أوديتها وكان أصله من الجنّة. روى سفيان عن منصور بن معتمر عن ربعي بن خرّاش عن حذيفة. قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: لما هبط آدم من الجنة إلى أرض الهند وعليه ذلك الورق الذي كان لباسه من الجنة فيبس وتطاير بأرض الهند فعبق شجر العود والصندل والمسك والعنبر والكافور من ذلك. (عرائس المجالس، ٣٦).



الفصل الثالث

أسطورة التوائم:
المعرفة، السلطة، المدينة

«والذي نفس كعب بيده، لقد ظننتُ إنّي سأسأل قبل أن يسألني أحد عن تلك المدينة وما فيها؛ ولكن أُخبركَ يا أمير المؤمنين لِمَن هي ومَنْ بناها؟ أما تلك المدينة فهي إرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد»(*).

يكشف كعب الأحبار، الإخباري المسلم (الكاهن اليهودي في الجاهلية) اسم مدينة الذهب هذه لأمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان، ويفشي سرّها الدفين في مجلسه؛ فهي [إرم] ذات العماد التي لم يُخلق مثلها في البلاد. سيقول استناداً إلى معرفة موثوق بها بالنصوص القديمة. إن [إرم] تعود بنسبها إلى (عاد) القبيلة العربية البائدة، وسائر النصوص الإخبارية القديمة تزعم أن (عاد) كان له ولدان هما: (شدّاد) و(شديد). وعلى منوال هذا الزعم ينسج كعب الأحبار تأويله للأسطورة، وبالنسبة لنا فإن (شداد) و(شديد) هما توأمان بالمعنى البيولوجي واللغوي، حيث بُنية الاسم (شداد) مماثلة لبنية الاسم الآخر (شديد)؛ وفضلاً عن ذلك فهما يملكان كل المواصفات اللازمة للتوائم، إذ عدا عن التماثل الصريح في البُنية، فهما ملكان قويان حكما (عاد) التي امتد نفوذها في سائر بقاع الأرض[1]. ولكن،

وحسب القاعدة النظرية المتينة التي وضعها كلود ليفي شتراوس عن التوائم، وطائفة من الإثنولوجيين المرموقين فإن التوائم، إجمالاً يتصفون بكل المواصفات اللازمة لثنائية تتوارى خلفها عناصر متنافرة، مُتعارضة، وشديدة الخطورة مولِّدة للعنف والدنس، لأن أحدهما أو كليهما، هو مصدر الشر، وفي حالات غير نادرة أخرى يتقمّص العنف أحد التوأمين، الأمر الذي يفضي في نهاية المطاف إلى موته أو موت شبيهه. يُلاحظ في هذا الصدد أن التوأمين المرتبطين بأسطورة [إرم] شداد وشديد، يكرران، على نحو ما صورة توأمين أسطوريين هما (قابيل) و(هابيل). كان (قابيل) من ولادة الجنة ولكنه طرد منها بعد ولادته مع أبويه، وهذا ما تزعمه طائفة واسعة من الأساطير مع أننا نعلم أن الطرد شمل الأبوين ولم يكن قد ولد لهما ولد. وحين هبط الأرض وقدّم قرباناً، لم يتقبّله الرب، ولذا فإن حنينه للعودة إلى الجنّة، حيث ولد هناك، غدا حنيناً ملازماً للإنسان ورمزاً (للخطيئة بلا ذنب). تسبَّب أحدهما بقتل شقيقه وتفشى العنف بين الأبناء من بعدهما. أما في حالة (شداد، وشديد) فإن أحدهما مات موتاً طبيعياً، على الأرجح، لتنتقل عدوى العنف والجبروت إلى الجماعة البشرية كلها. إن المعتقد العربي القديم بخصوص (التوائم) يمكن أن يتطابق جزئياً مع معتقدات بعض القبائل البدائية [في البرازيل أو غينيا الجديدة] كما تدلّل على ذلك دراسات الإثنولوجيين، وبوجه خاص دراسة ج. هنري عن (شعب الغاب) المكرّسة لمعاينة أوضاع هنود الكينيانغ، وكذلك دراسة مالينوفسكي (الأب في علم النفس البدائي). من المهم، بصدد أسطورة [إرم] وعلاقتها بتوأمين، أن نتفحص درجات التقارب في النظام الثقافي بينهما تمهيداً لفهم الأوجه التي تظهر فيها معضلة تصنيف التوائم، المتعددة والمتراكبة، بما أن التوائم يمثلون

لغزاً. وفي أسطورة [إرم] نحن حيال لُغزٍ حقيقي، إذ إن كلاً من الملِكين (شداد وشديد) لا يسعيان إلى التمايز أو الافتراق بينهما وإنما على العكس مما نتوقع يندفعان إلى المزيد من التماثل والتماهي كما لو كانا شخصاً واحداً. بكلام ثان: إنهما، على الضد من توقعاتنا النظرية، يتقدمان باستمرار صوب التماهي الكلي بحيث إن الشر الذي نعتقد أن أحدهما تقمّصه ويوصم به يغدو شراً صادراً عن التوأمين على حدٍّ سواء. وبلغة الخطاب الأسطوري، فقد (تجبّرا، وملكا بالقوة). بخلاف هذا فإن الخطاب الأسطوري المؤسس (أي أسطورة قابيل وهابيل) يشير إلى أن التوأمين يُظهِران نمطاً من السعي نحو تمايزهما عبر القتل، الذي يدخل في بُنية الأسطورة كعامل حاسم لإحداث هذا التمايز.

عند بعض القبائل البدائية (النيكاوزا) ـ مثلاً ـ يوحي التوائم بالهلاك الجماعي، وينذر وجودهم في القبيلة بالعنف والدمار، فهم مُدنَّسون وقد يتسبّبون في أوبئة. إن الوباء الذي ينذر به التوائم، يتخذ في الأسطورة العربية القديمة، صورته الكاملة كعقاب يصدر عن بلوغ التعارض بين المقدس والمدنس لحظة الانفجار، وهلاك (عاد) بسبب التوأمين (شداد وشديد) يقع في هذا النطاق. لقد صوّر القرآن الكريم المصير الذي آلت إليه قبيلة عاد التي حُكمت من قبل توأمين مدنّسين بواسطة «الريح الصرصر» وهو الوباء الذي تسبّب في هلاك الجماعة البشرية وزوالها ﴿وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية سخرها عليهم سبع ليالٍ وثمانية أيام حسوماً فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية﴾[٢]. تعني كلمة «الصرصر» هنا، من منظور فقه اللغة: الصيحة أو الضجّة أو الصراخ. وثمة دليل أكيد على ذلك، فالقرآن يستخدم الكلمة في موضع مماثل

لكلمة صراخ: ﴿فأقبلتْ امرأتهُ في صَرةٍ فصكّتْ وجهها﴾[٣] أي بمعنى أقبلت إمرأته تصرخ. وفي ذلك يقول الشاعر:

كـأن سـوادةُ يـجـلـو مـقْـلَـتَـيْ لحم

بـازٍ يُـصـرصـر فـوق المرقـب الـعـالـي

تشظّي العنف وانتشاره بسبب وجود التوائم - بحسب المُعتقد العربي القديم - يتجسّد في شكل ونمط الهلاك الجماعي بعد هبوب الرياح والعواصف المدوّية، وأفضل دليل على هذا التشظّي يقدمه القرآن، لأن (عاد) لم تهلك بالريح وحدها، وإنما بالصيحة كذلك. وهذا هو رأي ابن كثير[٤]: الذي يوافق طائفة من المفسرين بأن المقصود من آية ﴿فأخذتهم الصيحة بالحق فجعلناهم غثاء﴾ ربما كان (عاد) وإنْ ذهب آخرون إلى أن المقصود بها (ثمود)، ويُجيز ابن كثير في هذا التأويل إمكانية اجتماع الصيحة بالريح الصرصر بوصفهما شيئاً واحداً. (هذه التوأمة بين شكلي العقاب الجماعي، الصرخة والريح، هي استطراد لحالة التوأمة الأصل، شداد وشديد، فهما يتماهيان حتى في أشكال العقاب، التي تنشطر أيضاً إلى توأمين). التصور القرآني للعقاب الماحق الذي نزل بـ (عاد) يتيح للمفسرين، في الواقع، إمكانية فهمه على أنه بالفعل اجتماع الصيحة بالريح العاتية؛ وإنْ كان النصّ القرآني يحجب من جانب ما، رؤية الصلة بين هذا العقاب ووجود التوائم. ولعل إلحاح الميثولوجيا العربية الإسلامية على الإشارة، وفي أكثر من موضع، وحيث ترد أسطورة [إرم] أو التفسيرات المقدمة لسورة (الفجر) على أن العقاب يرتبط بوجود التوأمين (شداد وشديد) إنما يصدر عن الأرضية ذاتها، أرضية الدنس والعنف الذي ينشره وجود توأمين في القبيلة؛ فالقرآن يشير إلى الدنس فقط ويغفل الإشارة إليهما،

فيما تذهب الميثولوجيا إلى ذلك صراحة. ومع ذلك يمكن مطابقة الفكرتين في النص القرآني وتأويله، لأن الدنس، حقيقة، كان ينبثق عن وجود توأمين ماتَ أحدهما وهو (شديد)، بينما استمر الآخر (شداد) متجبّراً، طاغياً، فاسداً. الأهم من ذلك، أن القرآن والميثولوجيا العربية الإسلامية يربطان بين الهلاك الجماعي لقبيلة (عاد)، وبين إصرار (شداد) على بناء [إرم] باعتبارها نموذجاً أرضياً عن الجنة.

النص القرآني يستهلّ السورة الخاصة بهلاك (عاد) بكلمة (ريح)، في إشارة إلى نوع الهلاك الذي أصاب الجماعة البشرية بعد تفشي الدنس فيها نتيجة لوجود التوأمين، بدلاً من كلمة (رياح). برأينا أن لهذا الاستخدام دلالة هامة للغاية، لأن المُعتقد العربي القديم، السائد والمُعاش مع الإسلام يقول إن (الريح) مُهلكة بينما (الرياح) تؤدي إلى لقاح الشجر، وهذه يُعبر عنها بدعاء عربي قديم يقول: «اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً»[٥] والعرب تقول لا تلقح السحاب إلاّ من رياحٍ مختلفة ويُراد بذلك، اجعلها لقاحاً للسحاب ولا تجعلها عذاباً. إنّ (الريح) في الاستخدام القرآني هي العذاب والمقصود به ﴿عذاب يوم عظيم﴾[٦]. يؤكد هذا المعنى ويدعمه نصّ آخر من سورة (القمر): ﴿كذبت عاد فكيف كان عذابي ونذر﴾ بهذا نكون قد تلقينا فكرة التلازم بين العقاب الجماعي وبين الدنس على أنه قانون ثابت وأزلي ما دام الدنس يتشظى في كل مكان ويصيب الجماعة كلها ﴿تنزع الناس كأنهم أعجاز نخلٍ مُنْقَعِرٍ﴾[٧]. تقول الأسطورة إن (شداد) كان مولعاً «بقراءة الكتب القديمة» وهذا ما يُشار إليه على أنه السبب المباشر لبناء [إرم] المدينة العجائبية بما يعني أن المدينة، في النهاية، هي «نتاج القراءة»، أي نتاج المعرفة. ولما كان (شداد) مولعاً بالكتب القديمة فإن هذا يعني

أن حلم إنشاء الجنة الأرضيّة قد تولّد عن علاقة معرفية بالماضي البعيد (الكتب القديمة). ثمة صلة بين «الكتب القديمة» وبين الزمن الميثولوجي. فهما، كدلالتين غير منفصلتين، تنتميان إلى حيزٍ لغوي يسمح بقدر ما من التبادل بينهما في الموقعين الدلاليين، وبالمعنى الرمزي التبادلي يمكن اعتبارِ أحدهما دالاً على الآخر (أي الموقعين) فالكتب القديمة بالنسبة لعصر (شداد) الأسطوري هي، وفي أقرب احتمال، الصحف الأولى التي أشار إليها القرآن الكريم؛ وهذه لا يمكن العثور عليها إلاّ في نطاق الزمن الميثولوجي؛ ولذا فمن الجائز اعتبار الحلم بالجنة حلماً ميثولوجياً، ذلك أن (شداد) كلما تذكر الجنة أو أن اسمها يُذكر له (دعتهُ نفسه أن يجعل تلك الصفة لنفسه في الدنيا عتواً على الله)[٨]. وإذن: فارتباط (شداد) كملك قوي، عاطفياً وروحياً ومعرفياً بفكرة إنشاء نموذج أرضي عن (الجنّة) في صورة مدينة ذهبية، كبرى ولا نهائية وفي الفضاء الصحراوي الشاسع والمفتوح، يظل ارتباطاً فعّالاً وحقيقياً طِبقاً لمنطق الخطاب الأسطوري.

في عدد ضئيل من الحالات؛ يتكوّن تاريخ شديد التكثيف عن إنشاء المدن الأسطورية؛ وفي الحالات الأكثر شيوعاً ليس ثمة (تاريخ) البتّة، وهذا مصدر إعاقة أمام كل تحليل؛ ومع هذا يتوجب تعويض الافتقاد للتاريخ باستنباط أفضل ما يمكن من الوقائع بأمل أن يسمح ذلك بإعادة رصفها كتاريخ خاص بالأسطورة؛ يُقدّم ويسوّق على أنه التاريخ المحتمل، وفي حالة [إرم] فإن (شداد) الذي تُظهره رواية الثعلبي (عرائس المجالس) كحاكم متجبر، ليس هناك أي قدر من التعسف إذا ما قمنا باستخلاص المزيد من الوقائع والمعطيات التي تساعد في إنشاء هذا التاريخ؛ على العكس من هذا، يتيح لنا الخطاب الأسطوري مثل هذه الإمكانية[٩]، بل وأن

ننشئ هذا التاريخ في إطار كونه «تاريخ نزاع» ذي طبيعة معرفية شديدة الخصوصية بين الإنسان وإلهه. ولا تماري العين رؤية هذا الجانب، فشدّاد يريد لا تكرار «النموذج» الذي بناه بوصفه نسخة أرضية عن «الجنة» كما نفترض، وإنما بوجه أدقّ، إنشاء «نموذج» خاص به مُزوّد بكل المواصفات الضرورية للتنافس مع النموذج الأصل والنزاع ضده، وهذا مغزى عبارة الثعلبي، إن شداد بنى [إرم] على غرار الجنة «عتوّاً على اللّه» تعالى. يتموْضع هذا التاريخ الافتراضي، في حيز النزاع بين الإنسان وخالقه بوصفه «الأزمة الأولى» للوجود. إن نزاع (المدنّس) ضد (المقدس) يتخذ في بعض أوجهه شكل نزاع حول الجنة، أي حول «المدينة» مع أنه يخفي أهم دوافعه على الإطلاق: السلطة. وحتى مع انتقال هذا النزاع من السماء إلى الأرض فإنه يتواصل في الحيز ذاته، ودون إمكانية هذه المرة، على حجب الحقيقة المتصلة باقترانه (وتلازمه) مع محاولات أخرى لانتزاع السلطة من المقدس، بالفعل، والحلول محله. لا ريب أن الشجرة المحرّمة التي مَنَع الربُّ في التوراة (اللّه في القرآن) الإنسان من الاقتراب منها، وهي من أشجار الجنة التي انفردت بمكانة خاصة، مفارقة، تدخل كعنصر أساسي من عناصر النزاع لأنها شجرة المعرفة[10]. بيد أن الإنسان تخطى حاجز الحرام واقترب من (المعرفة) وانتهك نظام تحريمها، وهو يكرّر في الأرض، الانتهاك ذاته ويقترب من «الشجرة» ذاتها، أي من المعرفة، عبر التحويل الرمزي للدلالة من شجرة إلى «كتب قديمة»، دون أن تتلاشى علاقات القربى الدلالية بين «أوراق الأشجار» وأوراق «الكتب» إذا ما تخيّلنا المعرفة كشجرة. هذا التكرار الوظيفي للنزاع ورموزه ينطوي على مواصلة تراجيدية لا نهائية «للأزمة الأولى» بين الإنسان وإلهه قبل أن يكتشف الإنسان الدين.

ليس (للدنس) بالمعنى الذي ترصف رموزه الميثولوجيا والروايات الإخبارية والنصوص الدينية، أي حدود يمكن أن يتوقف عندها؛ فهو يتمتع بقابلية تجريدية على الانتشار والتشظي في كل مكان، شأنه شأن (المقدس). وبكلام أدّق، فإن سلوك المدنّس مقارب وربما مماثل في حدود معينة لسلوك المقدس، على الأقل في نطاق المحاكاة لكل أشكال التشظّي. فإذا كان (المُقدَّس) حاضراً في كل مكان، وفي صور شتى ، فإن (المدنَّس) يريد هو الآخر أن يكون موجوداً في كل مكان أيضاً. إنه ينتشر ويتفشى حتى خارج حدود الجماعة البشرية التي تتقبله، وهذه هي دلالات القول الأسطوري أنَّ (شداد) كان يأمر قوى خفية، مجهولة، غير آدمية، على أن تجلب له الذهب من الملوك لكي يبني [إرم]. والحال هذه فإن المعرفة تبدو في سياق النزاع بين الإنسان وإلهه، وكأنها ثمرة تطور بطيء لفكرة (المدنس) عن قدراته الخارقة في حقل انتهاك القدسي والاستحواذ على مجاله، لكي يتمكن - تالياً - من التحرّر من عبء وجوده الأرضي، فالمقدس سماوي، فيما المدنس أرضي. ولأن الجماعة البشرية (قبيلة عاد في الأسطورة) لم تُبدِ - عملياً - ممانعةً كافية حيال هذا التشظّي والانتشار للدنس ولم تقاومه، وربما سمحت عبر العجز والتواطؤ أو القبول، بتفشي الدنس في كل مكان، فإنها أضحت - فعلياً - أحد أطراف النزاع، ولذا كان لا بد للعقاب أن يطاولها. تقول لنا أسطورة [إرم] كما روتها المصادر المختلفة، إن (عاد) لم تبادر إلى منع انتشار الدنس وتشظّيه، ولم تبادر إلى التخلص من التوأمين بوصفهما مصدر الشر الأسطوري الذي كان يحيق بها ويُصيبها بعدواه، ولذلك فقد أضحت هي أيضاً هدفاً من أهداف العقاب والهلاك المحتوم، ولم تعد بمنأى عن النتائج التي سوف يؤدي إليها تفاقم النزاع مع (المقدس). يستعمل النص

القرآني هذا المفهوم حين يشير وفيما يتعلق بـ (عاد) ثم بـ (ثمود) إلى أن الهلاك الجماعي والزوال التاريخي لجماعتين بشريتين قد جرى في إطار تماهي الأفراد مع الدنس وتلاشي الحدود الفاصلة بينهم على مستوى العلاقة به، فهم مدنّسون وفاسدون، ولذا فإن الخطاب القرآني يتخذ صيغة المخاطبة الجماعية: ﴿كذبت عاد فكيف كان عذابي ونُذُر﴾[١١] بما يعني أن (عاد) أضحت دنسة نهائياً، والأمر ذاته ينطبق على (ثمود): ﴿أتبنون بكل ريع آية تعبثون. وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون. وإذا بطشتم بطشتم جبارين﴾[١٢]. هذا الانتشار للدنس والذي يصيبُ بعدواه الجماعة البشرية ويحكم عليها بأن تكون جزءاً من نزاعه مع المقدّس، ثم يرغمها على أن تكون مجالاً حيوياً من مجالات نشاطه، يمكن أن ندلّل عليه بطائفة من الأساطير[١٣]، التي تشير إلى هلاك وزوال العرب البائدة بفعل قوة قاهرة، غامضة وخارقة، مثلما يمكن دعمه وتأييده بالخطاب القرآني، الذي يعيد صياغة هذه المصائر بلغة إلهية شديدة الوضوح والصرامة. من الضروري - الآن - استخلاص الفكرة الأهم في هذا الصدد والتي تتوارى خلف صورة المصائر التاريخية، نعني الكيفية التي يتشظّى فيها الدنس وينتشر ثم يتحول إلى عنف، بحيث إن الجماعة البشرية تقع في نهاية المطاف في أسره. فكما حدث مع (عاد) فإن (ثمود) التي جاءت بعدها، واجهت المصير نفسه، وأصابها الهلاك الجماعي، وفي القرآن ظهرت قبيلة (ثمود) فكانوا خلفاء (عاد) بمعنى أنهم جاءوا بعدهم ثم استكملوا سيرتهم حتى انتهى بهم الأمر إلى تكرار المصير ذاته. يعني هذا أن قوة الدنس تملك طاقة خارقة على الاستمرار والانتشار في اتجاهات مختلفة تطاول الأولين والآخرين. ويبدو أن العرب احتفظوا في ذاكرتهم الجمعية بالنتائج التي أسفر عنها التماس مع

الدنس والاحتكاك به استناداً إلى معتقد زائل عن «التوائم» وصلتنا بقاياه في شكل أسطورة عن (قابيل وهابيل)، و(شدّاد وشديد) و(لقمان ولقيم)[١٤].

سنقيم ـ هنا ـ تمييزاً ضرورياً بين مصطلحين؛ فما نعنيه (بالدنس) يتحدّد في نطاق تكوّن قوة مجهولة المنشأ تعرض نفسها كنقيض (للمقدس)، ومع ذلك فهي القوة القادرة بفعل نزاعها ضد (المقدس) على إعادة إنتاج نفسها في صور وأشكال جديدة موازية ومهيمنة في مجالها، على غرار ما يقوم به (المقدّس) الذي ينتشر ويحلّ في الأشياء ويعطيها من قوته، سواء أكانت حجراً أم شجراً أو أرضاً قاحلة أم حيواناً، فيُعلن عن حضوره ويجسد حقيقته في هيئة معتقدات وطقوس وشعائر. يعمل (الدنس) هو الآخر على الانتقال من حضوره المجرّد إلى حضوره الملموس ويحلّ ـ في النهاية ـ في الأشياء والصور والموجودات، وعلى المنوال ذاته تقريباً. لنأخذ في الاعتبار ـ مثلاً ـ ما ترسّب عن المرحلة الطوطمية التي عرفها العرب في وقت ما من الأوقات والمستمرة حتى اليوم في عالم الإسلام الروحي، كاعتبار بعض الحيوانات «مدنّسة» ولا يجوز لمسها أو تحريم الاقتراب منها، أو اعتبارها مصدراً للدنس، فهذا بوسعه أن يدلّنا على الطرائق التي ينشب فيها التعارض بين القوتين: (المدنس) و(المقدس). إن تحريم تناول لحوم بعض الحيوانات أو حتى تناول بعض أنواع السمك النهري كما هو الحال عن الشيعة الذين يحرّمون تناول سمك «الجُرّي» وهو سمكة نهرية كثيرة الدسم، تزعم بعض المعتقدات الشعبيّة الشيعية أن لها شكلاً ممسوخاً، يتموضع في الحيز ذاته عن انتقال العدوى التي يتسبب بها انتشار (الدنس)، والحال ذاته ينطبق على أحد المعتقدات الشعبية عند (الدروز) في الشام التي تحرّم أكل «الملوخية». الكلب، مثلاً، عند

المسلمين ناقل للدنس، ولمسه ناقض للوضوء ولكن لمس الأرنب ليس كذلك وإن اعتُبر تناوله بالنسبة للشيعة مُحرَّماً لأنه «يحيض». عموماً، تصدر النجاسة عن سلسلة لا تكاد تنقطع من التماس مع الأشياء والموجودات التي حلّت فيها قوة (الدنس)، من ذلك مثلاً أن سجادة الصلاة عند المسلم تكون عرضة للإصابة بعدوى الدنس ولا تُعدّ طاهرة إذا ما مرَّ كلب فوقها، وهذا عينه ما يحدث للمكان. إن مكان الصلاة عند سائر المسلمين هو فضاء مفتوح، وأداء هذه الفريضة لا يشترط وجود مسجد إذْ يمكن للمسلم أن يقيمها في أرض خلاء، برية أو حقل أو صحراء، بيد أن مرور كلب فوق رقعة الصلاة يقوم بإبطالها فوراً. نظرياً يبدو المكان في البريّة، أو في طريق عمومي، طاهراً وصالحاً لإقامة الصلاة حتى دون معرفة أكيدة سابقة بطهارته، ولكن مرور كلب فوق الرقعة التي يتخذها المسلم مكاناً للصلاة كافٍ لافتراض العدوى. واقع الحال أن العرب قبل الإسلام لم يكونوا يملكون نظاماً مَحْرمياً متكاملاً ولا نظرة نهائية إزاء (الدنس)، ولكنهم مع ذلك أسَّسوا قواعد عمومية للحرام اتخذ بعضها صفة القانون. ثمة رواية هامة توردها معظم المصادر القديمة وينقلها صاحب (بلوغ الإرب) تعطينا فكرة عامة عن الكيفية التي تعرضت فيها أفكار العرب عن (الدنس) إلى ما يشبه انقلاباً راديكالياً. لم تكن نظرة العرب إلى «النجاسة» تنطوي على أي إحساس بالخطر من التماس معها، بل هناك، على العكس، اعتقاد راسخ بأن لها قوة قاهرة، خفية، ولذلك استخدم العرب «النجاسة» كعلاج من الأمراض. ويبدو أن بعض معارفهم القديمة كانت تجيز لهم إنتاج نظرة إيجابية عن القوة الخفية للدنس، من ذلك مثلاً أنهم إذا ما خافوا على أحد منهم من أن يُصاب بالجنون سارعوا إلى «تنجيسه» بتعليق القاذورات عليه، كخرقة الحيض

(مثلاً)[١٥] كما أنّ كثرة من نساء العرب كن «ينجسن» أولادهن عند المرض، وتقول المرأة وهي «تنجس» ابنها:

نجّستهُ لا ينفعُ التنجيس
والموت لا تفوتُه النفوس

وذلك هو مغزى «تقطير الدم» في أسطورة الزَّباء ورقاش[١٦] التي تقول إنها، وبعد أن تدبّرت حيلة للإيقاع بالملك، وتمكنت منه، قامت بتقطيع رواهشه (عروق كفه) وراحت تشرب من دمه قطرة قطرة. دم الملك في معتقدات العرب القديمة يشفي من (داء الكلَب) ولذا قال الشاعر:

بُناةُ مكارم وأُساة جُرحٍ
دماؤهم من الكلب الشفاء

لكن أسطورة أقدم تجعل من (الحصان) حيواناً دَنِساً، مُحرَّماً «كسائر الوحوش لا يطمع في ركوبه طامع» وفي وقت ما من الأوقات تحوّل إلى حيوان «مقدس» له أصل سماوي كريم؛ وهذا ما تُفيد به أسطورة عن موضع يقال له «أجياد» ذكره الشعراء كثيراً في قصائدهم. لقد سمّي «أجياد» بهذا الاسم ـ حسب رواية ياقوت[١٧] ـ لأن تُبّعاً، لما قدم الكعبة، ربط خيله فيه فسمي بذلك وهما أجيادان: أجياد الكبير وأجياد الصغير وقرأ (ياقوت) في كتاب أملاه أبو الحسن أحمد بن فارس على بديع بن عبد الله الهمداني، أن الخيل العِتاق «كانت مُحرَّمة: كسائر الوحوش. لا يطمع في ركوبها طامع ولا يخطر ارتباطها للناس على بال ولم تكن تُرى إلاّ في أرض العرب» ومع وصول إسماعيل إلى (مكة) اكتشف أنها «مكرَّمة ادّخرها الله» له؛ وكان إسماعيل أول من ذُلّلت له الخيل العِتاق وأول مَنْ ركبها وارتبطها إذْ قال له الله

تعالى: «إني ادخرتُ لكَ كنزاً لم أعطِه أحداً قبلك، فاخرج ونادِ بالكنز» فأتى إسماعيل «أجياداً فألهمه الله دعاءً فلم يبق في بلاد الله فرسٌ إلاّ أتاه فارتبطها بأجياد فبذلك سُمّي المكان أجياداً»[١٨]. ما يقوله الخطاب الأسطوري عن المدنس ينطوي على التباس غير قليل، فالقوة الخارقة للمدنس قابلة تجريدياً لأن تنقلب إلى نقيضها المقدس بفعل قوة الإبلاغ الإلهي للبشر، بأن هذه (القوة الكامنة) تنطوي على «كنزٍ» أُدخر لهم ولكي يتحقّق ذلك لا بد من التماس معه على نحوٍ ما من الأنحاء. في نطاق معضلة التصْنيف هذه بين (أنماط) من الدنس بعضها له قابلية التحول إلى قوة إيجابية، وبعضها الآخر متموضع في حيّزه كنقيضٍ للمقدس، من الجائز تخيّل (الدنس) ككائن يتصرف بطريقة يصعب التكهن بها، كما أن أشكال انتشاره تثير الحيرة لأنها تتسم بالمكر الشديد، ومع ذلك فمن المحتمل أننا إذا ما قمنا بإعادة تصنيف بعض أنماط (الحرام) التي عرفها العرب قديماً واستمرت مع الإسلام، أن نكتشف بعض أشكال تحوّلها. لقد أسّس العرب «نظاماً محرمياً» خاصا بالمكان المقدس، والكعبة التي يرتدّ أصلها إلى زمن ساحق في القِدم، رعت هذا النظام وجعلت منه نظاماً ثقافياً توضع في إطاره حدودٌ صارمة للعلاقة بموجودات المكان قابلة هي الأخرى للتوسّع. الإسلام (مثلاً) جعل من «التحريم» شاملاً في نطاق الكعبة، والحديث الشهير للرسول (ص) يؤكد ذلك، فهي حرام «لا يُعضدُ شجرها ولا يُختَلى خلالها ولا تُلتقط ضالتها إلاّ لمنشد». لكن الإسلام في الوقت ذاته أباح صيد بعض «الحيوانات» في فناء الكعبة بوصفها مصدر شرٍّ وأذى؛ من ذلك (مثلاً) خمسٌ من أنواع الدواب «لا جناح على مَنْ قتلهن وهو مُحرِمْ وفي الحرم: الغراب، الحدأة، الفأرة، الكلب العقور، والعقرب»[١٩]. ثم جرى في وقت لاحق

توسيع «رقعة» الإباحة في قتل أنواع من «الحيوانات» أو الحشرات. ويبدو أن العرب حاروا بشأن «الثعلب» ولم يُميزوا بينه وبين حيوانات ضارية أخرى لأنهم لم يعرفوه، كما أنهم ـ مع الإسلام ـ اختلفوا بشأن «الحية» وما إذا كان جائزاً قتلها أم لا في فناء الكعبة. المنعُ والإباحة حيّزان قابلان للتمدّد ضمن القانون العام للحرام، الذي يصدرُ عن تصوّر يقول، بأن قوة (الدنس) الخفية يمكن أن تنتشر لتلوث موجودات المكان المقدس من حيوان وشجر وحجر، ولذلك يتّسم الاقتراب من (الدنس) باستمرار، بكونه اقتراباً محفوفاً بخطر انتشار العدوى. تُروى في هذا الصدد أسطورة عن رجل يدعى مالك بن حَريم[٢٠] كان قد خرج في الجاهلية ومعه نفر من قومه يريد عكاظ فاصطادوا ظبياً في طريقهم «وكان قد أصابهم عطش» شديد؛ فانتهوا إلى مكان يُقال له (أُجيْرةَ) فجعلوا، من شدّة العطش؛ يفصدِونَ دمَ الظَبي ويشربونه حتى نفدَ دمه فذبحوه وتفرقوا في طلب الحطب؛ ثم نامَ مالك في الخباء؛ وفجأة شاهد أصحابه ثعباناً ينساب نحو الخباء ويدخل فيه؛ فأقبلوا نحو مالك وهم يقولون: «عندك الشجاع فاقتله». فاستيقظ مالك وقال مخاطباً أصحابه: «أقسمت عليكم إلاّ كففتم عنه» فكفوا عنه وانساب «الشجاع» ذاهباً فأنشأ مالك:

فدىً لكم أبي عنه تنحّوا
لأمرٍ ما استجارَ الشجاعُ

ولا تتحمّلوا دم مستجير
تضمّنه أُجيرة فالتلاعِ

لقد شعر مالك أن الثعبان طلب حمايته بدخوله الخباء، ولذا فإنه حين سيرتحل مع أصحابه وقد أجهدهم العطش ثانية في الصحراء، سيسمع هاتفاً يهتف به:

يا أيها القوم لا ماءَ أمامكم
حتى تسوموا المطايا يومها التعبا
ثم اعدلوا شامة فالماء عن كثبِ
عينٌ رواء وماءٌ يذهب اللغبا

وبالفعل اتجهوا صوب موضع «شامة» فإذا هم بعين «خرارة فشربوا وسقوا إبلهم وحملوا منه في قِربهم ثم أتوا عكاظاً فقضوا إربهم هناك ورجعوا إلى موضع العين فلم يروا شيئاً» وإذا هاتف يقول:

يا مالِ(٢١) عني جزاك اللّه صالحةً
هذا وداع لكم مني وتسليمُ
أنا الشجاع الذي أنجيتَ من زهقٍ
شكرت ذلك إن الشكر مقسوم

ما تقوله الأسطورة ـ هنا ـ على وجه التحديد أن العرب عرفوا في سياق النظام المحْرمي، نمطاً من تقديس الأفعى (الثعبان، الحية) وأنهم حرّموا قتلها، فهي مصدر قوة خفية غامضة، وربما هي نفسها قوة المقدّس المتشظية والمنتشرة، والدلالة الصريحة لسلوك الجماعة البشرية الصغيرة، التائهة و«المهاجرة» صوب عكاظ، تفصح عن نظرة من هذا القبيل، إذ سرعان ما استدركوا حيال الخطر، وعدّلوا من خططهم، فبدلاً من قتل «الشجاع» تمّ تركه يمضي بسلام ليكتشفوا بعد وقت قصير من ذلك، أن الوصول إلى الماء ونجاتهم من الموت عطشاً، إنما جرى بفضل ردّ الجميل الذي قام به «الشجاع». هذا التصرّف؛ إذا ما وضع في سياق نظرة العرب القدامى إلى طاقة المقدس الخارقة، المتشظية والمنتشرة في كل شيء، سيبدو مفهوماً تماماً. إن الأفعى ليست «نجسة» ولكنها تحمل مع ذلك التباساً تصعب مقاومته، لأنها فقدت امتيازها الذي ضمنه

معتقد عربي قديم وانحدرت مكانتها في سائر المعتقدات التالية وصولاً إلى الإسلام، بحيث باتت أخيراً مصدر إشكالية يمكن رؤيتها في مجادلات القرّاء والمفسرين والفقهاء فيما إذا كان الرسول (ص) أمر بقتلها أم لا؟ ويبدو أن ذلك ناجم بصورة أساسية عن قوة المعتقد العربي القديم القائل أن (الحية) كانت تحرس ممتلكات الكعبة. تقول إحدى الأساطير[٢٢]:

«كان في بطن الكعبة عن يمين من دخلها جبٌ يكون فيه ما يُهدى إلى الكعبة من مالٍ وحلية كهيئة الخزانة وعلى ذلك الجبُّ حيّة تحرسه بعثها الله منذ زمن جرهم؛ وذلك أنه عدا على ذلك الجبّ قومٌ من جرهم فسرقوا مالها وحليتها مرة بعد مرة فبعث الله تلك الحية فحرست الكعبة وما فيها خمسمائة عام».

وهذا يقودنا إلى الفكرة ذاتها عن تموضع المقدس. إن الفارق الحقيقي بين تَموْضع (المقدس) في الأشياء والموجودات داخل النظام العقائدي القديم للعرب، وبين تموضع (المدنس) وانتشاره، يكمن في أن المقدس يحتفظ بطاقة خارقة على فرض نفوذه داخل مجاله غير المحدود؛ وفي الهيمنة عليه بما يجعل من حضوره الطاغي حضوراً كلياً، فيما يحصرُ (المدنس) نزاعه داخل حدود تلويث المجال، إصابته بالعدوى، تدنيسه؛ وهذا فارق نوعي وحقيقي يكشف من بين ما يكشف، نوع الالتباس الناجم عن بعض الأفكار بصدد التحول من (المدنس) إلى (المقدّس).

* * *

ولأن الاقتراب من شجرة «المعرفة» المزروعة وسط الجنة، نجَمَ عنه في الزمن الميثولوجي (بوصفه اقتراباً محرّماً، مقموعاً، من حيز المقدس) عقاب مدمر؛ فإن كل اقتراب مماثل سينجم عنه عقاب مماثل ـ أيضاً ـ للعقاب الأول. إن المعرفة التي امتلكها الإنسان لم

تفضِ به حتى الآن إلى فهم تام وحقيقي للغز وجوده ـ كما يطمح ـ ولذا كان عليه أن يواصل دون توقف إنتاج «معرفة زائفة» عن نفسه وعن العالم. هذه «المعرفة الزائفة» أنتجها الإنسان ـ بالفعل ـ ذات يوم بعيد إبّان نزاعه الأسطوري على (السلطة) مع إلهه، وهو يواصل انتاجها في سياق استمرارية أزلية للنزاع ذاته؛ فمشهد صراع (يعقوب)، في التوراة، مع (الربّ) لا يمكن أن يفهم، فهماً حقيقياً، إلاّ في إطار فهم الدوافع الميثولوجية لهذا الصراع. لقد تجلى الله في صورة «رجل» ظل يصارعه حتى الفجر عندما كان يعبر الوادي. «ورأى أنه لا يقدر عليه، فلمَسَ حُقَّ وركه» فانخلعَ حُقُّ وركِ يعقوب في مصارعته له»[٢٣]. عندئذٍ سيقول يعقوب: «إصرفْني، لأنه قد طلع الفجر» ولكن وقبل أن يحصل يعقوب على حق الانصراف منسحباً من الصراع سيقول الرب: «لا أصرفُك أو تباركني» إثر ذلك سيتحول اسم يعقوب نهائياً ويغدو منذ الآن «إسرائيل». إن محققّي التوراة لا يملكون تأويلاً مقبولاً لمغزى هذا الصراع، وهم يركزون على فكرة تقليدية تقول بأن هذا المشهد يمثل صورة للصراع الروحي، أما التوراة نفسها فإنها تبرّر عادة من عادات الطعام الطقوسية عبر هذا المشهد، إذ إن (بني إسرائيل) لا يأكلون «عِرق النسا الذي في حُقّ الورك»[٢٤] لأنه يذكرهم بذلك المشهد الرهيب للصراع بين يعقوب وإلهه. ولفهم أفضل لهذا المشهد لا بد من إدراجه دون تحرّج في سياق النزاع على «السلطة» الذي جرى مرة في السماء عبر الاقتراب من شجرة «المعرفة»، ومراتٍ أخرى على الأرض. لا شك أن عبارة الثعلبي، وابن كثير، والحموي، وسواهم، والقائلة «إن شدّاد بنى الجنة عتوّاً على الله تعالى» تبدو مفهومة تماماً إذا ما وضعت في السياق الآنف.

في هذا الإطار المكثّف لطبيعة التلازم بين «إنتاج معرفة زائفة» وبين

الطموح إلى «السلطة» وانتزاعها لإعادة مَرْكزتها في الأرض، بما أن الإنسان هو خليفة الله فيها (القرآن): ﴿إنّي جاعل في الأرض خليفة﴾[٢٥] من المحتمل أننا نستطيع أكثر فأكثر، أن نقترب من لمس الحقيقة الخفية في النفس البشرية، التي عبّرت عن نفسها في شكل أسطورة عن «تمرد» بشري أوّل[٢٦].

ما ينتج، إذن، عن قراءة «الكتب القديمة» التي تقترن ـ في الأسطورة ـ مع وجود سلطة غاشمة ومتجبِّرة، هو ذلك الخليط من «المعرفة الزائفة» والقوة. لم يكن (شداد) مجرد حاكم غاشم وأسطوري بل كان أيضاً «مُنتجاً» لمعرفة «زائفة» يعرضها على قبيلته بوصفها «معرفة». وذلك يعني أن القوة الظاهرة امتزجت منذ البداية، بنمطٍ من المعرفة يصدر، في الأساس، عن (القديم): الكتب؛ ولكن مع الوقت اكتشفت الجماعة أن هناك الكثير من القوة والقليل من المعرفة. وهذا حال كل سلطة تجعل من علاقات القوة علاقات هيمنة داخل الجماعة البشرية. ولأن كل سلطة مناوئة، بطبيعتها، لكل تأويل يُنتج من خارج مجالات هيمنتها وترفضه لتحل محله تأويلها الخاص، فإن تأويلها، في هذه الحالة، سيكون خلاصة المعرفة الزائفة التي يُرادُ تعميمها. وهذا ما حدث، لقد فرض (شداد) الأسطوري تأويله لفكرة الجنة وقام بتعميمه على القبيلة. إن الأيديولوجيات المعاصرة التي استخدمتها النُخب الحاكمة على أنها خلاصة (قراءة الكتب القديمة) أي الكلاسيكيات النظرية، غالباً ما عُرضت على الجماعات البشرية بوصفها أيديولوجيات نقية، صافية، طاهرة من الشوائب، ولذلك لم تسمح ـ هذه النخب ـ لأي فرد، مهما كانت مكانته، بأن ينتج «تأويلاً» مغايراً. بهذا المعنى تحدث ماركس عن الأيديولوجيا بوصفها وعياً

زائفاً (في الأيديولوجيا الألمانية). الجنّة الأيديولوجية (الزائفة) انتهت في الفكر المعاصر إلى وهم[٢٧].

الإسلام المبكر من جانبه عارض مثل هذه النزعات، بإحالة (القديم) إلى مصدره الإلهي، فهو ﴿الصحف الأولى﴾ التي نزلت على آدم، وإبراهيم. مثلما عارضَ استخدام الأحاديث النبوية كنصّ مُدوّنٍ موازٍ للنصّ الإلهي وتحسَّب جيداً من هذا الاحتمال؛ بيد أن المسلمين سرعان ما وجدوا أنفسهم في خضم «معرفة زائفة» تقوم بإنتاجها سلطتهم المسلمة إبّان الصراع بين معاوية وعلي. لم يكن القرآن قبل هذا الوقت «حمّال أوجه» إلاّ بمعناه الروحي العميق، ولكن جموع المسلمين المنخرطين في هذا الصراع، اكتشفوا أن (القرآن)، الكلام الإلهي نفسه، «حمّال أوجه» وصارت كل جماعة تقدم تأويلها بوصفه تأويل السلطة الشرعية. على الضد من هذه النزعات سنجد أن الفقه الإسلامي والميثولوجيا العربية الإسلامية في إرسالاتها المُنتظمة، يعرضان معنىً مغايراً بالنسبة للفرد الأعزل، الزاهد بمباهج الحياة، والمُنتج للمعرفة الحقيقية، إذ غالباً ما ترسم المصادر الإخبارية صورة مدهشة عن الزُّهّاد الذين ينغمسون في قراءة (الكتب القديمة) ويعيشون على هامش الجماعة. لا يتعلق الأمر هنا أبداً بالقديم، بذاته ولذاته؛ كمصدر للمعرفة الزائفة وإنما بوجود قوى تتوارى خلفه وتقوم برعايته والامتزاج فيه؛ التحصّن به، والمثال الذي تستخدمه أسطورة [إرم] عن (شداد) قارىء الكتب القديمة، والمولع بها، ينطوي على إشارة واضحة إلى (القوة) التي تتوارى خلف القديم؛ بحيث إن «القراءة» صارت، منذئذٍ، أمراً ملازماً للنزاع ضد المقدس بل وجزءاً منه. هذه هي الإمكانيات الفعلية لانتشار الدنس وتلوث الجماعة به لا في المكان والزمان المُتعينين بل في اللاّ متعيّن منهما: في المكان الأسطوري والزمان

الأسطوري أيضاً، القديم، وبفعل القوة الخفية المتوارية عن الأنظار وراء متراسه؛ وغير المتعيّنة في حيّز محدَّد، يغدو مجالاً لإنتاج معرفة زائفة في اللحظة التي يتمّ فيها الامتزاج بينهما، بين (القديم) و(القوة). إن المعرفة لا تتكوّن كمعرفة إلاّ خارج علاقات الهيمنة، وعلى العكس من ذلك، فإنها تتكون كمعرفة زائفة في إطار علاقات تناغم مع السلطة. وليست هذه القوة الخفية القابعة خلف القديم سوى الدنس، في نهاية الأمر، كما رأينا من الخطاب الأسطوري. لقد نظر في إطار النصّ القرآني إلى (الكتب القديمة) على أنها كانت عُرضة للتحريف والتشويه كما هو الحال مع نظرة القرآن لمسألة تحريف التوراة؛ وهي من «الكتب القديمة» لأن الكتاب الأصل، الحقيقي، تمَّ إبعاده من التداول، وغدا النص المحرّف «كتاب» سلطة مناوئة للإسلام. إنه (كتاب توأم) شبيه، وحتى اليوم لا تزال النظرة الشعبية السائدة في صفوف المسلمين إزاء (الكتب الصفراء) يشوبها شيء كثير من الاحتراس فبعضها كتب سحر أو تنطوي على قوة خفية.

المعرفة تتولّد عن الزهد والعزلة لا عن القوة. يقول إمام الشيعة المؤسس لمذهب الإثني عشرية جعفر الصادق (ع): (مَنْ طلبَ العلم اعتزل الناس). لا تفيد هذه العُزلة معنى اعتزال الجماعة والقطع معها كما قد يُفهم لأول وهلة، وإنما معنى الانصراف إلى العلم والتأمل فيه. القراءة المعاصرة المطلوبة، المرغوب بها، والتي تمارس على غرار هذه (العزلة) زُهدها؛ وعلى طريقتها الخاصة في فهم القديم، تولّد المعرفة، فيما يبدو القديم نفسه في حيز قراءة أخرى (سلطوية) دينية كانت أم فكرية؛ مجالاً لتوليد «معرفة زائفة». وهذا ما نراه بحق في مثالين:

أولهما، قراءة السلطة العربية للتاريخ القديم بما هي قراءة منطلقة من تصوّر مؤسس على علاقات القوة مع التاريخ؛ التي تشيع فيها روح الإرغام والقسرية والتعسف في التأويل، لا روح الموضوعية والتأمل والحيادية والعلم.

وثانيهما، قراءة أسطورة [إرم]. فهذه الأسطورة كادت تتحول إلى ما يثبت الحقيقة «المطلقة» بفضل قراءة «إكليروسية»، نصيّة، تقليدية (سلطوية)؛ إذ تجادلَ الفقهاء والمفسرون لا حول الأسطورة بل حول موقع المدينة؛ وكاد المسلمون (المعاصرون أيضاً) يسلمون بوجودها وبأن رجلاً اسمه ابن قُلابة دخلها في عصر معاوية؟ ـ بينما يمكن للمدينة أن تتلاشى أو تعود إلى أصلها كحلم في قراءة أكثر جذرية ـ وغير خافٍ البُعد السلطوي في القراءة الأولى لهذه الأسطورة، ومن المحتمل أن أحد أسباب شيوعها أو ارتباطها بعصر معاوية؛ يكمن في نزعة الخلافة الأموية إلى التماهي مع الماضي الأسطوري بما هو خزّان للعجائبي والمدهش.

وهذا ما سنراه عندما نعيد التأمل في جوانب أخرى من أسطورة [إرم].

يقول (شدّاد) مخاطباً القوى الخفية، الغامضة (القهرمانات)[٢٨]: (ألستمْ تعلمون أن مُلكَ الدنيا كلها بيدي؟) ماذا يعني ذلك؟ بعيداً عن صياغات الثعلبي للأسطورة فإن معظم المصادر التي تورد الأسطورة تؤكد على السلطة المطلقة (لشدّاد) وهو عند وهب بن منبه؛ والأندلسي وعُبيد وسواهم، ملك له نسب معلوم. يُحيلنا هذا المقطع من الأسطورة على واحدة من وظائفها، الإشارة إلى شدّاد كصاحب نفوذ يتعدى نطاقه البشري، وربما يشير، من طرف ما، إلى طور من أطوار انتقاله، من الشخصية البشرية إلى الإلهية، وهذه

ظاهرة مشهودة في التحوّل الميثولوجي (مثلاً: جلجامش، إيزيروس، تموز، أدونيس.. الخ) أي الطور الذي يبدأ فيه الإنسان انتقاله الحاسم من تموضعه البشري الأرضي ليحلّ في حيز المقدس.

من الثابت بحسب المصادر التاريخية والإخبارية القديمة، أن العرب عرفت (كعبة) باسم (كعبة شدّاد) وقد عبدها عرب الجنوب؛ وكانت من المراكز الدينية المزدهرة، نسبياً، إلى جانب كعبات أخرى مشهورة مثل (كعبة غطفان) و(كعبة نجران) التي تحدث عنها صاحب (الإكليل)[٢٩] وهناك ـ فضلاً عن ذلك ـ موضع شهير ذكره ياقوت[٣٠] باسم (سنداد) وفيه صنم يدعى «ذو الكعبات» وكان لبكر بن وائل وتغلب وإياد. مبدئياً يجوز الافتراض أن (عبادة شدّاد) كانت رائجة بأشكال لا حصرَ لها في الجزيرة العربية، واقتران اسم (شدّاد) بـ (الكعبة) ربما يشير في هذه الحالة إلى «ديانة» بعينها، أكثر مما يشير إلى شخص بعينه. وثمة أمر آخر يدعونا إلى الاشتباه بقوة بأن تكرار ورود اسم (شداد) ووجود مكان ديني، مقدس، يرتبط باسمه، إنما يشير إلى صلة من نوع ما بالإله (الشدّاي)، الذي تصفه التوراة بأنه الإله الذي عُرِفَ قبل (يهوه). تعني كلمة (شدّاي) العبرية: (القدير) وهو المعنى ذاته الذي يتضمنه اسم (شدّاد) العربي. لقد عرف اليهود اسم إلههم هذا بأسماء عدة قبل يهوه الذي فرض نفسه على الآلهة: «وأنا ظهرتُ لإبراهيم وإسحٰق ويعقوب بأني إيل شدّاي»[٣١]. فهل ثمة علاقة ـ بالفعل ـ بين الملك المطلق النفوذ شداد بالإله القديم إيل شدّاي؛ وبالتالي فإن (كعبة شدّاد) التي يتحدث عنها الهمداني هي من بقايا عبادة هذا الملك/ الإله؟ (في الواقع إن إيل شدّاي ـ القدير يظهر في تكويني[٣٢]: وهذا أول ظهور له؛ ولكن في خروج[٣٣]: يخاطب موسى على أنه إله آبائه أي الشدّاي)... ولذلك من

الممكن الافتراض بأن فكرة البناء الأسطورية للمدينة الذهبية قد تكون هي الأساس القديم، الطفولة البعيدة لفكرة «بناء هيكل الرب»، التي ارتبطت، أيضاً، بوجود قوة أسطورية لدى سليمان مكّنته من أن يحصل على الذهب والخشب؛ وأن يبني مدينة في قلب الصحراء؛ وهي ذاتها الأسطورة التي أعاد إنتاجها الشعر العربي القديم (الجاهلي) واضعاً (تدمر) محل المدينة التوراتية؛ وجاعلاً للجان، أي القوى الخفية، قدرة خارقة على البناء. لدينا في هذا الصدد مرويات كثيرة تسردُ الكيفية التي نظر فيها بعض تجار القوافل العربية القادمة من الحجاز إلى الشام، عبر طريق تدمر التجاري، الدولي القديم؛ لا إلى تدمر وحدها وإنما كذلك إلى (بعلبك)[٣٤]، فهي تارة (مهر بلقيس) كما عند ياقوت[٣٥]، وتارة هي مقام إبراهيم؛ أو قصر سليمان، أو قبر مالك الأشتر النخعي؛ أو أنها بُنيت في عصر سليمان. كما يزعم أهل بعلبك القدماء، في رواية أخرى يوردها ياقوت، أن سور المدينة كان من بُنيان الشيطان، وهذا ما يزعمه أيضاً عن (تدمر) بيت شهير للنابغة الذبياني (الجان بدلاً من الشياطين، هي التي بنيت تدمر بالصِفاح والعمدِ). بكل تأكيد لن نبحث عن «أسطورة أم» تفرّعت عنها سائر أساطير المدينة الذهبية؛ العجائبية التي تبْنيها قوى خفية خارقة النفوذ؛ وتظهر مرة على أنها (تدمر) ومرة على أنها (أوفير) ومراتٍ على أنها [إرم] أو (الإسكندرية) أو (بعلبك)، لأننا نعتقد أن لا جدوى من تنقيب كهذا وربما لا أهمية له من الناحية العلمية، فيما المهم من وجهة نظرنا، البحث عن الينبوع الحقيقي الذي أوحى بكل هذه الأساطير وساعد على نسجها، نعني ينبوع المعتقدات العربية البدئية التي طوّرتها القبائل المرتحلة في الصحراء. إن التداخل المدهش بين (أوفير) التوراتية التي تظهر كمنجم أسطوري للذهب لا كمدينة،

وبين [إرم] القرآنية، ثم بين هاتين المدينتين وبين الإسكندرية وبعلبك وتدمرفي الميثولوجيا العربية الإسلامية، يدلّنا على المادة الأولية التي نُسج منها هذا التصور. ينقل ياقوت الحموي(٣٦) عن مصادر لا يذكرها بالاسم، أسطورة بناء مدينة (الإسكندرية) على هذا النحو: إن الإسكندر والفرما كانا أخوين؛ بنى كل واحد منهما مدينة بأرض مصر وسمّاها باسمه. ولما فرغ الإسكندر من مدينته قال: قد بنيتُ مدينة إلى الله فقيرة وعن الناس غنية(٣٧) فبقيت بهجتها ونضارتها إلى اليوم. وقال الفَرَما لما فرغ من مدينته: قد بنيتُ مدينة عن الله غنية وإلى الناس فقيرة فذهب (نورها) فلا يمر يوم إلاّ وشيء منها ينهدم، وأرسل الله عليها الرمل فطمرتها إلى أن اندثرت وذهب أثرها.

نحن ـ هنا ـ ومن جديد حيال المعضلة ذاتها: التوأمان. إن أحدهما (الفَرَما) شرير أمكن له أن يبني مدينة أسطورية؛ فلم ينذرها إلى الله بل جعل بناءها بالضد من بركته وإرادته «عن الله غنية» أي «عتوّاً على الله» فاندثرت في الرمل، بينما بنى الآخر (الإسكندر) مدينة عظيمة وجعلها «إلى الله فقيرة» فازدهرت وبقيت بهجتها ونضارتها إلى اليوم. ثمة إشارة ثمينة، يوردها ياقوت خارج النص، تفيد أن مدينة الإسكندرية بنيت على يد «يعمر بن شداد بن عاد بن إرم؛ وأنه أمر تسعين ألفاً لا يرون لهم ربّاً إلاّ يعمر بن شدّاد»(٣٨). لدينا الآن رغبتان، نزعتان متعارضتان، تُعبّر كل منهما عن سلوك مفاجىء ينجم عنه نوع من التمايز بين (التوأمين). إن الانفصال الذي يحدث بين (التوأمين) في سياق سعيهما إلى التمايز النهائي؛ والذي لا يقول الخطاب الأسطوري أي شيء عنه ولا كيفية تحققه، هو الذي سيدفع بهما إلى النهاية على طريق إنشاء مدينتين متعارضتين تعبيراً عن سعيهما إلى الانفصال. هذا التمايز على

المستوى السيكولوجي بين التوائم سيكون ضرورياً باستمرار لفك الارتباط بين (المدنس) و(المقدس) وموضعتهما في حيزين متعارضين، مكانين مُتَعينيْن؛ فيتحرك كل منهما في حيزه الخاص لينتشر ويتشظى. وإذْ يحدث هذا الانفصال الذي لم تتمكن [إرم] من إنجازه بين (شدّاد) و(شديد) فإن المدينة المدنّسة سوف تزول أو يطمرها الرمل؛ بينما ستنجو المدينة الأخرى. لا ريب أن الوظيفة الفعلية لهذا التعارض الأسطوري بين المدينتين، هدفه تبيان آليات التنازع بين (المدنس) و(المقدس)، تشريع الانتصار ورفعه إلى مصاف الحقيقة المطلقة، وتحويل الانحدار إلى درس أخلاقي.

لقد ارتبطت أسطورة [إرم] عند سائر الإخباريين، بما في ذلك رواية الثعلبي، الذي ينقل روايته عن وهب بن منبه وعُبيد بن شرْية الجُرهميْ (أخبار اليمن) باسم عاد. حتى الطبري[٣٩] يؤكد هذا الربط ويؤيده فهو يقول: (وكان يقال لعاد: إرم فلما هلكت قيل لثمود: إرم) ثم ارتفعوا عن «سواد العراق وصاروا أشلاء بَعدُ في عرب الأنبار وعرب الحيرة، فهم أشلاء قنص بن مَعد»[٤٠]. ولكن في رواية ثانية يرد اسم (ذو شدَدْ بن عاد) بدلاً من عاد بن إرم ويصفه صاحب (نشوة الطرب)[٤١]؛ بأنه أخذ المُلكَ أخذاً شديداً واستمرت سيرته على الشدّة والقهر إلى أن مات. أما ابنه (الرائش) فهو (الحارث بن ذي شدد) وهو عند الإخباريين (تُبّع الأول) الذي كان يتقاسم مع (سبأ) السلطة؛ إذْ كان مسيطراً على حضرموت، بيد أن وهب (التيجان) يزعم أن ابن (ذي شدد) قد (غزا الهند وجاءته هدايا الهند ورأى فيها من العجائب واللطائف). بل إنه عند وهب والأندلسي كان قد بلغ السند وأذربيجان وأرمينية. فيما يتصل باسم «شداد» يعتقد الهمداني[٤٢] أن شداد هو (اليشدد مثل اليحمد، ويحذفون فيقولون يَشدد مثل يَعمر ويبدلون فيقولون

شدّاد، ويحذفون فيقولون سَدَد». وهذا برأي الهمداني من الجائز أن يلتبس باسم «سَدَد بن زرعة بن سبأ الأصفر وهو بالسين). يفتحُ هذا الافتراض اللغوي، الذي تدعمه ملاحظات الهمداني المؤرخ الثقة، الطريق أمام تخيل إمكانية أن تكون أسطورة [إرم] قد نبعت في الأصل من منبع واحد؛ ربما كان أسطورة أقدم؛ ولكنها تشكل سوية مع أساطير (أوفير، وأرض الميعاد، وتدمر، ثم الإسكندرية ودومة الجندل وبعلبك وسواها) خزيناً ثقافياً شاركت في صناعته مجموعة من الشعوب والجماعات البشرية والقبائل، الحالمة بمغادرة عالمها الصحراوي، دون أن ينفي هذا إمكانية أن تكون قد وُجدت بالفعل، مدينة أو (مدن) حملت اسم [إرم] وربما بعض صفاتها العجائبية(٤٣).

لقد نظر قدماء العرب، باستمرار، نظرة إعجاب ودهشة، إلى المباني والشواهد الحضارية العظيمة، البابلية والآشورية والمصرية القديمة والرومانية، كما إلى سائر الحضارات الأخرى، لا على أنها من صُنع بشري، وإنما من صنع قوى خارقة. وكثيرة هي المباني التي ما أسهلَ ما نسبها العرب إلى (الجان) ومنها (تدمر) كما رأينا، والتي يفترض بعض الإخباريين والمفسرين أنها ﴿إرم ذات العماد﴾ وهي بلدة قديمة ببادية الشام من أعمال حمص وصفها القدماء بأنها تقع إلى الشرق «وأرضها سباخ وكان فيها شجر ونخيل وزيتون وفيها آثار عظيمة قديمة من أعمدة وصخور وكان لها سور وقلعة»(٤٤). وهناك من يزعم أن (تدمر) هي من أبنية العرب الأقدمين، حتى ذهب البعض إلى أنها سميت بهذا الاسم على اسم (تدمر) ابنة حسان بن أذينة. أما الصِفاح فهي الحجارة التي قصدها بيت النابغة(٤٥). وهناك أسطورة عربية قديمة تفسرُ سبب تسمية مدينة (دومة الجندل) بهذا الاسم؛ وهي مدينة غير بعيدة عن (تدمر)،

وأهمية هذه الأسطورة أنها تفضي إلى أسطورة [إرم] وتتداخل معها. تقول: إن أعرابياً اسمه (الأكيدر) ـ ويماثله في التوراة (كدر)[٤٦] ـ من بلدة قرب عين التمر في العراق تسمى (دومة) ذهب لزيارة أخواله من بني كلب في أطراف الشام، فبينما هو يسير في بعض الطريق إذْ ظهرت له «مدينة مهدّمة مطمورة في الرمال، لم يبقَ إلاّ بعض جدرانها وكانت مبنية بأرض تسمى الجندل». والجندل في اللغة حجارة الجبل فقام الأكيدر بإعادة بناء المدينة وغرس فيها الأشجار وسمّاها (دومة الجندل). لكن (دومة الجندل) ترد في التوراة بصيغة (أدمة): «وكانت حدود الكنعانيين من صيدون وأنت آتٍ نحو جرار إلى غزة وأنت آتٍ نحو سدوم وعمورة وأدمة»[٤٧]. كما ترد في صيغة أخرى مماثلة: «وحاربوا بارع، ملك سدوم، وبرشاع، ملك عمورة، وشنآب، ملك دومة»[٤٨] بينما ترد، في السجلات الآشورية، في صيغة (أدماتو). واقع الحال أن القدماء عرفوا ـ بالفعل ـ مدينة (دومة الجندل) ولكن أسطورة بناء هذه المدينة هي التي تدفع بنا إلى الظن بأنها قد تكون أسطورية. بالطبع ليس من الضروري المضي قدماً في سبيل البرهنة على وجود صلة بين (أدمة) التوراتية و(أدماتو) الآشورية و(دومة الجندل) العربية؛ بينما يكون من الأنسب فهم المغزى الذي ينطوي عليه هذا التكرار في إيقاع الحلم ذاته؛ إنشاء مدينة في قلب الصحراء أو العثور عليها مطمورة في الرمال؛ ودائماً ثمة أعرابي؛ ولسبب عرضي تماماً، يقوم ببعثها إلى الحياة.

الهوامش:

(*) (من نصّ الأسطورة).

(١) يعطي مثل هذا التوصيف الذي يردُ في صيغ متشابهة في سائر المصادر القديمة، الانطباع بأن المقصود نفوذ أسطوري مطلق لا في مكان وزمان مُتعينين، وإنما بوجه أدق، كتوصيف لقوة تنظيم قبلي بائد يشمل سائر القبائل الأُخرى. وكلمة (بقاع الأرض) هنا قد لا تعني سوى أراضي القبائل المجاورة.

(٢) **القرآن الكريم**، سورة الحاقة، الآيتان ٥، ٦.

(٣) المصدر نفسه، سورة الذاريات، الآية ٢٩.

(٤) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ص ١٢٠.

(٥) **لسان العرب**، باب روح.

(٦) **القرآن الكريم**، سورة الأحقاف، الآية ١٩.

(٧) المصدر نفسه، سورة القمر، الآية ٢٠.

(٨) من نص الأسطورة، (انظر: الفصل الأول).

(٩) انظر: رواية المسعودي في: **مروج الذهب**، الثعلبي، **عرائس المجالس**، ابن كثير، **البداية والنهاية**، وأخيراً النيسابوري.

(١٠) **التوراة**: وشجرة الحياة في وسط الجنة وشجرة معرفة الخير والشر: تكوين: ٢/٤ ـ ١٦

(١١) **القرآن الكريم**، سورة القمر، الآية ١٨.

(١٢) المصدر نفسه، (سورة الشعراء): الآية ١٢٨ ـ ١٣٠.

(١٣) ذلكم أيضاً مصير سدوم وعمورة (قوم لوط) مثلاً.

(١٤) هناك أسطورة شهيرة عن لقمان ذكرها كثيرون منهم الجاحظ (**البيان**: ١: ٢١) وكذلك الأبشيهي في المستطرف (الجزء الأول) تتحدث عن خداع تقوم به أخت لقمان، إذ بعد أن تنام مع شقيقها تنجب لقيم الشبيه والمماثل لخاله. إثر ذلك تُباد القبيلة وتتمزق سبأ المملكة.

(١٥) الآلوسي، **بلوغ الإرب**، ج ١، ص ٣٠٩.

(١٦) الطبري، ج، ١، ص ٤٣٩.

(١٧) **معجم البلدان**، (مادة أجياد).

(١٨) بيت الأعشى الشهير عن أجياد يقول:

فما أنت من أهل الحجون ولا الصفا
ولا حق لك الشرب من ماء زمزمِ
ولا جعل الرحمٰن بيتك في العُلا
بأجياد غربي الصفا والحرم

(١٩) (أخبار مكة: ٢: ١٤٨): قتل أو صيد الحيوانات في فناء الكعبة له قانون اجتماعي ـ ثقافي قديم، جرى تطويره مع الإسلام؛ فإذا كان محرّماً صيد الحيوانات الأليفة، أو الصالحة للطعام، فإن إجازة قتل الضّار منها لا يعني أن ثمة التباساً في مسألة الصيد داخل الحرم.

(٢٠) يعطي اسم مالك بن حَرِيم الانطباع بأنه يشير من طرفٍ خفيّ إلى وظيفة الأسطورة التي تُحرّم قتل (الشجاع) ـ الثعبان الأسود ـ وتفسر نشوء الحرام (حريم = حرام) كما أنها من طرفٍ ثانٍ ترتبط بين فكرة العثور على الماء وبين الثعبان. انظر: ياقوت الحموي (معجم البلدان).

(٢١) يا مالِ أي يا مالك. وقد قرأ بعض القرّاء، سورة الزخرف، الآية ٧٧ ﴿ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك﴾ على هذا النحو: يا مالِ. والعرب تفخّم عامراً وحارثاً ومالكاً، فيقولون: يا عامِ أقبلْ، ويا مالِ أقبلْ، ويا حارِ أقبلْ. قال الشاعر:

ألا يا حارِ ويحكَ لا تلمني
ونفسك لا تضيعها ودعني

(٢٢) (أخبار مكة، ج ١، ص ١٥٩) من السهل تماماً الربط بين معنى كلمة «حية» وحياة داخل شبكة الرموز في الأساطير، ولذا لا حاجة لتكرار الإشارة إلى دلالة الأفعى في أسطورة (مالك والشجاع).

(٢٣) (تكوين: ٨/٣٢ ـ ٢٨).

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) **القرآن الكريم**، سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٢٦) تعبّر عن ذلك بدقة طائفة من الأساطير السومرية ـ البابلية عن صراع الإنسان الأول مع آلهته وتمرّده عليهم.

(٢٧) من منظور ميثولوجي من الممكن قراءة تجربة (الجنة الشيوعية) على أنها خلاصة الوعي الزائف.

(٢٨) (القهارمة) عند الثعلبي، **عرائس المجالس**.

(٢٩) الإكليل، ج ٢.

(٣٠) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، وفي ذلك يقول الأسود بن يعفر:

أهــل الخورنــقِ والســديــر وبــارقٍ
والــقــصــر ذي الــشــرفــاتِ مــن ســنــدادِ

(٣١) سفر الخروج، ٦: ٢، ٣.

(٣٢) المصدر نفسه: ٨/١٦ ـ ١٠/١٧.

(٣٣) المصدر نفسه: ٧/٣ ـ ١٥.

(٣٤) الأسطورة الخاصة بـ (بعلبك) في الملحق.

(٣٥) **معجم البلدان**، ص ٥٣٩.

(٣٦) انظر: ياقوت، **المعجم**، والأسطورة كاملة في الملحق.

(٣٧) عن الرسول (ص) قال: «خير مساكنكم الإسكندرية»، ياقوت، ص ٢١٩، **معجم البلدان**. وياقوت على غرار الآخرين يربط بين [إرَم] وبين (الإسكندرية) في روايته.

(٣٨) **معجم البلدان**.

(٣٩) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٤٣٨.

(٤٠) **تاريخ الملوك والرسول**، المصدر نفسه.

(٤١) **نشوة الطرب في أخبار جاهلية العرب**، ص ١١١.

(٤٢) الهمداني، **الإكليل**، ج ٢، ص ٦٤.

(٤٣) انظر الفصل، أكثر من إرم.

(٤٤) الآلوسي، **بلوغ الإرب**، ج ١، ٢٠٩.

(٤٥) في قوله:

وخــيِّــس الجن إنّــي قــد أذنــتُ لــهــم
يَــبنوْن تــدمــرَ بــالــصِّــفــاح والــعَــمَــد

(٤٦) كدر لاعومر في التوراة أو «قيدار» كما في المرويات العربية القديمة وهو أحد أبناء إسماعيل.

(٤٧) تكوين: ٩ ـ ٢٨ ـ ١٠ ـ ٢٠.

(٤٨) تكوين: ١٤/٣ ـ ١٨.

ايضاحات:

- حول تبدّل اسم يعقوب إلى «إسرائيل» وصراعه في التوراة مع الله. يقول النص: [فصارعه رجل إلى طلوع الفجر. ورأى انه لا يقدر عليه فلمس حُقَّ وركه فانخلع حُق ورك يعقوب في مصارعته له. وقال: «إصرفْني لأنه قد طلع الفجر». فقال يعقوب: «لا أصرفك أو تباركني» فقال له: «ما اسمك؟» قال: «يعقوب». قال: «لا يكون اسمك يعقوب فيما بعد بل إسرائيل، لأنك صارعت الله والناس فغلبت». وسأله يعقوب. قال: «عرّفني باسمك؟» فقال: «لِمَ سؤالك عن اسمي؟». وباركه هناك وسمى يعقوب المكان فنوئيل]. (تكوين: ٨/٣٢ - ٢٨).
- هذا التحوّل في اسم يعقوب إلى «إسرائيل» حدث إثر هجرته (أو هروبه في الواقع) من المواجهة مع شقيقه عيسو. وهذا ما يدعونا إلى تحليل هذه المادة في مستويين، الأول: كون الصراع مع الله هو (بقايا) واقعة أسطورية عن الصراع بين الإنسان وخالقه والذي جرى في السماء للاستحواذ على (السلطة) أو مصدر القوة الخالدة، وتعبيره تحريم الاقتراب من شجرة المعرفة (التوراة). والثاني: كون التبدل أو التحول في الاسم هو أمر يتلازم مع الهجرة. وهذا ما حدث لإبراهيم وسارة.
- سنداد: حسب رواية الهمداني (الإكليل) فإن العرب عرفت (كعبة سنداد). كما أن كلمة شدّاد أو شديد يمكن أن تقرأ [سنداد]. ولكننا مع ذلك نشتبه بأن في الاسم (سنداد) بقية من اسم (الشّداي) أي القدير كما في التوراة؛ وهو كما يبدو الإله الذي عرفه بنو إسرائيل قبل (يهوه). إن رواية الهمداني عن وجود مكان عبادة قديم لهذا الإله يؤكد لنا، أن فكرة وجود ملك أسطوري عرفه العرب باسم (شداد)؛ لا تتعدى نطاق التحويل الرمزي الذي قام به الخيال العربي للمعتقد عن الإله القدير، وهذا نجده حتى اليوم في الأسماء الحسنى لله: القدير (الشديد).



الفصل الرابع

المدينة والمقدّس

«إنطلقوا إلى أطيب بقعةٍ في الأرض وأوسعها، واعملوا لي فيها مدينة من ذهب وفضة وياقوت وزبرجد ولؤلؤ. وتحتَ تلك المدينة أعمدة من زبرجد وياقوت؛ فإني أرى في الكتب صفة الجنة»(*).

قد يكون من الجائز، لأغراض الدراسة، أن نشبه خروج البدوي إلى الصحراء بحثاً عن إبلهِ الضالة، على أنه صورة مصغَّرة، آلاف المرات، عن صورة أعمَّ وأكبر لتجربة أخرى، هي خروج الجماعات البشرية والقبائل العربية القديمة من أوطانها الأصلية في الجزيرة العربية، للاستيطان في مدن أو للاستيلاء عليها، وهي تجربة حدثت برأينا على مستويين: رمزي وواقعي، وبالطبع، في عهد بعيد كثيراً عن عهد الإسلام. هذا ما تعكسه بدقة، سلسلة لا تنقطع من المَرويات عن هجراتٍ جماعية كبرى انطلقت من جنوب غرب الجزيرة العربية ووسطها باتجاه الشام والعراق القديم ومصر. ولكن من الجائز أيضاً؛ وهذا هو الأهم، أن تمثل تجربة الخروج الجماعي للقبائل في صورة سيلٍ متدفق، مندفع بقوة من أعلى مرتفع، ليتجه، بشكل غير متوقع، صوب مواضع متباعدة ومختلفة؛ تعطي لكل تيار، من هذه

التيارات المندفعة، خصوصية في البواعث والظروف والنتائج؛ وبدلاً من تتبع أثر كل مصبّ والسير بمحاذاته حتى نهايته، سنقوم، على العكس من ذلك، بتتبع الطريق الموصلة إلى المنبع لإيضاح الكيفية التي ينتقل فيها (الواقعي) إلى (أسطوري). هذا المنبع هو الأرضية المشتركة لكل المعتقدات القديمة، التي تحركت على أساسها سائر «ثقافات الهجرة» المؤسسة لأساطير الانتقال والترحال من مكان إلى آخر، وفي أساسها الأسطورة الأكثر ديناميكية في هذه الثقافات: «العودة إلى الجنة».

إن المقاصد الفعلية من العثور على المدينة التي يطمرها الرمل، لا يمكن أن تتضح إلاّ في سياق تفهم أعمق لمعنى البحث عن المدينة الذهبية، العجائبية، ولذا فإن المقصود ليس، بالضرورة، العثور على «مدينة حقيقية» بل على العكس من هذا، العثور على «مدينة أسطورية». أين يجب أن نضع «أسطورة» الخروج التاريخي لبني إسرائيل إذن؟ هل نضعها في حقل القصص الديني؟ أم في حيز الأساطير؟ أم في إطار التدخلات الميثولوجية للتقاليد الدينية؟ لا هذا ولا ذاك. برأينا، إن «الخروج الإسرائيلي» كما رسمته التوراة؛ يجب أن يوضع في سياق الخروج الجماعي للقبائل والشعوب الصغيرة والجماعات البشرية الأخرى من شبه الجزيرة العربية إلى مواضع وبقاع وأوطان جديدة؛ خارجها؛ ارتباطاً بأزمة ثقافية ـ دينية عميقة تتضمن كل العناصر اللازمة لإنشاء «أسطورة» البحث عن «الجنة» والعودة إليها، أي الأرض الموعودة التي تفيض لبناً وعسلاً. ورمزياً: البحث عن مدينة ذهبية في الصحراء ثم العثور عليها مطمورة في الرمال.

بعد أربعين عاماً من التيه، سار بنو إسرائيل بقيادة (موسى) النبي،

قاصدين العبور من أرض (م.ء.ب) (مؤاب) إلى أرض كنعان، الأرض الموعودة (الفردوس الأرضي). قد يكون هذا «الحادث» تسجيلاً لتجربة أخرى، تتصل اتصالاً وثيقاً بالتطلع ذاته للعثور على مخرج من العالم اللاعضوي (الصحراء). وهي ـ برأينا ـ تجربة دينية تمّت في الجوهر إلى المستوى الرمزي، ولكنها تحققت على نحو ما واقعياً وبصور وأشكال مختلفة، بفعل دوافع ثقافية ـ دينية، وحياتية كذلك وتخص جماعة بشرية تعيش في شروط البداوة والانتقال من مكان إلى آخر، بحثاً عن مصادر الخصب والنماء. ما يثير انتباهنا ـ في هذا الصدد ـ هو المقاصد المرتجاة من وراء رسم هذه الصورة الأخاذة لخروج جماعي، ثم ضياع مأساوي في الصحراء زهاء أربعين عاماً، فهذه الصورة تتلازم مع وعدٍ إلهي قُطع مع إبراهيم ذات يوم بأن يُعطى أرضاً تفيض لبناً وعسلاً؛ وهو وعد يكرِّر، في واقع الأمر، الوعد ذاته مع آدم بعد طرده من الجنة. بل إن هذه «الأرض» الأسطورية، الموعودة، سيُضفى عليها كل ما يلزم من وصف ساحر للشقاء والعذاب الإنسانيين على طريق الوصول إليها. من المتعذر على المرء وهو يقرأ هذا الوصف البليغ لرحلة العذاب الجماعي، أن لا يرى فيه نمطاً من مقاربة وصفية مع حلم العودة إلى الجنة بما يرافقه من عذاب وشقاء. وفي النهاية سترتبط هذه الرحلة؛ ببلوغ مدينة مبنية من الذهب والياقوت والأحجار الكريمة هي (أورشليم) كما في (سفر الرؤيا).

هناك صورة موازية أخرى لهذا الخروج نجدها في قصة عذاب هاجر وضياعها في الصحراء مع ولدها الصغير إسماعيل بعد طردهما. هاتان الصورتان من صور الخروج (الكبرى) في التوراة، يمكنهما أن تحدّدا وعلى نحو صحيح المعنى الحقيقي للبحث عن (أورشليم). لقد مضت هاجر «وتاهت في بئر سبع ونفد الماء من القِربة،

فطرحت الولد تحت بعض الشِّيح. ومضت فجلست تجاهه على بُعد رمية قوس، لأنها قالت: «لا رأيت موت الولد!» فجلست تجاهه، ورفعت صوتها وبكت»[1]. لكن هاجر ـ كما في الميثولوجيا العربية الإسلامية ـ سوف تعثر أخيراً على «المدينة» التي وعد الله بها: (مكة). وفيما بعد، وحين يكبر إسماعيل سينفذ الطلب الإلهي: أن يرفع قواعد البيت الحرام بمعونة أبيه إبراهيم: ﴿وإذْ يرفع إبراهيم القواعدَ من البيت وإسماعيل ربّنا تقبل منا﴾[2]. لعل المكانة المرموقة لأورشليم في التوراة، كما سنرى من إمعانٍ متأنٍ في النص؛ تنبع من الفكرة نفسها في الميثولوجيا العربية الإسلامية: أي بناء قواعد البيت الحرام، المقدس، كما هو الحال مع كل مدينة مماثلة. اختيار أورشليم (في التوراة) أو مكة في (القرآن) لا يثير حيرتنا ولا يدفعنا إلى البحث عن سرٍّ هذا التوافق في وصف هجرة إسماعيل، لأن الحدث جرى في مكان واحد كما سنرى ذلك. «منذ يوم أخرجت شعبي من أرض مصر ولم أختر مدينة من جميع أسباط إسرائيل ليُبنى فيها بيت يكون اسمي فيه، ولم أختر إنساناً ليكون قائداً لشعبي إسرائيل، ولكنني اخترتُ أورشليم ليكون اسمي فيها»[3]. من الواضح أن الهدف الحقيقي لهذا الخروج (النفي إلى الصحراء) بالنسبة لهاجر وابنها الصغير إسماعيل، إنما هو بلوغ «المدينة» الموعودة بوصفها نموذجاً أرضياً عن نموذج سماوي أصل. إن بعض المظاهر الحيّة في أسطورة الطرد إلى الصحراء (النفي) وإنْ عكست شكلاً استرجاعياً من أشكال الذكرى الدفينة في حياة الكائن البشري؛ إلاّ أنها مع ذلك تدعم وتؤكد حقيقة أخرى تتعلق بالأزمة. فكما نشبت الأزمة بين الإنسان وإلهه (أبيه) في السماء فإنها سوف تنشب ثانية (بين إسماعيل الابن وإبراهيم الأب فيقوم بطرده). كل خروج أو مغادرة للمكان، رمزياً أم واقعياً،

يعبّر عن نمطٍ من الأزمة استعصى فيه كل حل آخر سوى حلّ الهجرة (أو الطرد، أو النفي). وما من ديانة سماوية أو حتى مذهب ديني، أو عقيدة روحية؛ لم تعرف شكلاً من أشكال (أو تجليات) الهجرة، والحديث الشهير (لا كرامة لنبيّ في وطنه) بوسعه أن يُفصح أيضاً عن هذا الطور المحدَّد من أطوار الأزمة الدينية.

وإذا ما فُهمت هذه الأزمة فهماً صحيحاً في إطار فهم أعمق لفعالية الراسب الثقافي الإنساني عن ذكرى (الخروج) الأول للإنسان، فإن من الممكن الحصول عندئذٍ على حل مثالي لسرٍّ هذا التماثل في تجارب الخروج والتيه في الصحراء. وقد عرف الإسلام، من جانبه، تجربتين من أكثر تجاربه عمقاً وثراء، تمثّلت الأولى في هجرة الجماعة الإسلامية الفتية نحو الحبشة، في سياق «الأزمة الدينية» للإسلام، إثر تعاظم الأخطار المحيطة به؛ وحيث بدا أن الدين الجديد يُقاوم بضراوة غير مسبوقة من جانب قريش قد تؤدي إلى تدميره. وتمثَّلت الثانية في هجرة المسلمين من (مكة) إلى (يثرب) عندما بلغت الأزمة ذروتها وصار التهديد فيها موجهاً صوب شخص الرسول الكريم محمد (ص). وفي كل الأحوال، من المؤكد أن الأهداف المنشودة من وراء (الخروج) شبه الجماعي، مُصمَّمة باتجاه واحد هو بلوغ المدينة غير المدنسة، الآمنة، التي يستجيرُ الإنسان بها من أعدائه.

في النّص القرآني وجد إسماعيل (المنفيّ) إلى الصحراء، أخيراً، أرضاً موعودة ومباركة هي في الأصل ﴿وادٍ غير ذي زرع﴾[٤] ولكن فجأة سيتفجّر الماء العذب وتغدو بعد وقت قصير مثل جنة؛ حتى أن موكباً لقبيلة مهاجرة كان قد مرَّ على هذا الوادي؛ من قبل، فوجىء بما فيه من أشجار ومياه[٥]، ولذا يخاطب أحد رجال

الموكب صاحبة المكان هاجر عما إذا كان يمكن له ولقبيلته أن يكونوا شركاء معها؟ قبل هذا الوقت بقليل؛ كاد إسماعيل (الطفل) أن يهلك من العطش، فالمكان مُجْدب، فوضعته هاجر على الأرض ثم فرّت من أمامه حتى لا يموت الصبي أمام عينيها. يقول ابن عباس: فمشت بين جبلين «ثلاث أو أربع مرات لا تجيزُ بطن الوادي في ذلك إلاّ رملاً. ثم رجعت إلى ابنها فوجدته ينشغ كما تركته، فأحزنها، فعادت إلى الصفا تتعلّل حتى يموت ولا تراه»[٦]. في هذه اللحظات العصيبة ظهر الملاك جبريل «فاتبعته حتى ضرب برجله مكان البئر - يعني زمزم - فظهر ماء فوق الأرض»[٧]. من المهم أن نلاحظ هنا التوافق بين وجود هاجر في مكان يدعى بئر سبع في التوراة، وبين مكان آخر تسميه الميثولوجيا الإسلامية (زمزم)، لأن هذا التوافق يتعدى نطاق التماثل المحدود في وصف المكان، إذْ أن (زمزم) نفسها كانت تسمى عند قدماء العرب «شباعة»[٨].

لا شك أن فكرة (النفي) إلى الصحراء والعثور على أرض اللبن والعسل، هي فكرة مطابقة من حيث دلالاتها لفكرة (الشبع) والامتلاء التي يتضمنها المعنى المحدَّد لكلمة (سبع) التوراتية و(شبع) العربية. ولكن، في حقل الدلالات اللغوية من الجائز إعادة تصنيف اللبن والعسل بحسب درجة «لمعانهما» كسائلين، فاللبن بلونه الأبيض، الناصع، يمكن أن يكون مقابلاً لونياً للفضة بينما يمكن للعسل أن يكون رديفاً لونياً براقاً ومشعاً للذهب وللأحجار الصفراء الكريمة.

هذا الانتقال من الحالة الصلبة إلى الحالة السائلة قابل بدوره للقلب، فالأصل أن السائل هو الذكرى الموغلة في القِدم لوجود الإنسان في الرحم بما هو «حالة سائلة» ﴿من نطفة إذا تُمنى﴾[٩] ينتقل نحو

طور جديد: الصلابة. والذكرى البعيدة لتلك المعادن المشعة، المضيئة، يُحتفظُ بها كذكرى لسائل مشعّ، متلألىء عرفه الإنسان في (الجنة) في صورة أنهار يجري فيها اللبن والعسل. سيُعادُ تمثيل تلك الذكرى داخل العالم اللاعضوي (العقيم) في صورة «شكل صلب» هو المعدن المُشع، المتلألىء وسط الرمال. من هنا يأخذ البحث عن المدينة المصنوعة من الذهب بُعده الحقيقي كبحث مُضْنٍ عن سبيل للعودة إلى الحالة السائلة، إلى اللبن والعسل، أي إلى الرحم؛ وبالمعنى الرمزي: العودة إلى الجنة. وبالفعل فإن (البداوة) هي الحالة الصلبة للإنسان، الخشنة والمتكلسة؛ التي يسعى كل حالم للخروج منها ومغادرتها؛ وعملياً كل حالم، بكسر قشرتها السميكة والعودة إلى «الحالة السائلة»؛ ولذلكَ اقترنت (فكرة التمدّن) بقوة، بفكرة تطويع «الحالة الصلبة» للبدوي. وحتى اليوم ينظر سكان الأرياف والبوادي إلى سكان المدن والحواضر المَدنية على أنهم يتصفون بـ «الميوعة»، فيما على العكس من هذا، يوصف البدوي بالخشونة.

إن الطابع المركزي؛ شديد الوضوح، لهذا الخروج الجماعي في أساطير العرب، والذي تمثّلته على أكمل وجه الميثولوجيا اليمنية القديمة عن غزوات (شمّر برعش) والحميريين[١٠] إجمالاً، وكذلك أساطير الهجرات الجماعية للقبائل القحطانية، يُعيد رصف الحقائق من جديد عن الطبيعة الفريدة للمعتقدات القديمة والديانات السامية، ووضعها في حيز الأزمة الدينية مباشرة. لأجل ذلك كله، سيتخذ البحث عن «نموذج أرضي» قابل للإنشاء كمحاكاة لـ «نموذج سماوي» بُعدَه هو الآخر، كمحاولة من أجل تأسيس شكل جذاب وقادر على المساعدة البناءة من أجل تمكين الإنسان، في نهاية المطاف؛ من العودة إلى جوهره والإفلات من «الحالة

الصلبة» التي تقيّد وجوده الأرضي، وتحكم عليه بالمكوث في منفاه اللاّعضوي. لقد بحث الإنسان ـ عبر الأساطير ـ عن مخارج وحلول لمعضلة وجوده هذه، فكانت أساطير التحليق البشري في السماء أو الانقلاب إلى طائر بوصفها استطراداً لتلك المحاولة المنسيّة، العودة إلى الماء. ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حيّ﴾[١١]. لاحظنا في أسطورة مالك والشجاع[١٢] كيف أن الجماعة التائهة في الصحراء، اصطادت، فجأة، ظبياً بينما كانت توشك على الهلاك بسبب العطش. لقد دلّهم «الشجاع» على الماء؛ أي على «السائل» الذي كانوا يحلمون به ولا يستطيعون الوصول إليه. الأهم من ذلك أن «الشجاع» هو الذي خرج لملاقاتهم؛ وهذه استعادة ميثولوجية لذكرى «الحيّة» التي دلّت الإنسان الأول على الشجرة المحرّمة. هذا القلبُ في الوظائف، هدفه طِبقاً لسياق الخطاب الأسطوري، هدم الرموز القديمة واستبدالها برموز جديدة، أو قَلْبُها، لكي يكون بالإمكان العودة إلى الماء الذي افترقوا عنه وتركوه خلفهم قاصدين عكاظ.

يترك الإنسان، دائماً، الذكرى ذاتها وراءه: ذكرى الماء الأول. وما من جماعة مرتحلة إلاّ وتركت خلفها ذكرى الماء (الأنهار، الينابيع، الآبار) ولأجل العودة إليه لا بد من توسّطات فعالة. الدم في أسطورة «مالك والشجاع» واحدة من هذه التوسّطات التي تقرّبُ الإنسان خطوة من الماء؛ فدم الظبي، الأحمر، يعيد لمالك ولجماعته المرتحلة، الأمل بإمكانية البقاء على قيد الحياة حتى يبلغوا الماء. ولمّا كان لون الدم (أحمر) فإن من المناسب النظر إليه طِبقاً لثقافة البدوي لا طِبقاً لثقافتنا، فاللون الأحمر في ثقافتنا لا يعني سوى (أحمر) بينما يعني في ثقافة البدوي البصرية لوناً موازياً آخر؛ فالعرب تسمي (الأبيض) أحمر ومن ذلك قول الرسول (ص):

«خذوا دينكم من هذه الحميراء» يعني عائشة، وهي كما تقول توصيفات الإخباريين «بيضاء».

ومن ذلك قول زهير:

كــأحــمــرِ عــادٍ ثــم تُــرضِــع فَــتــفْــطــمِ[١٣]

وعنى بقوله (أحمر) عاد، البياض الذي اتصف به أبناء الشام من نسب عاد بن إرم. والعرب إجمالاً تعرف أسماء مرادفة لأسماء الألوان، فالناقة السوداء تسمى «صفراء» كما في قوله تعالى: ﴿صفراءُ فاقعٌ لونها﴾[١٤] ويُراد بالصفرة السواد، كما في قول طرفة:

وكــأنَ رُبّــاً أو كُــحــيــلاً مُــعــقــداً

حــشَّ الـوقـود بـه جـوانـبَ قُـمـقَـمِ[١٥]

وهو تشبيه لعرق الإبل بالرُّب أو القطران وهو أسود؛ بينما عرَقُ الإبلِ يخرجُ منذ البداية أسود ثم لا يلبث أن يتيبَّس حتى يصفرّ. ولذلك يقول العجاج:

يَــصــفــر لــلــيُــبــسِ إصــفــرارَ الــورسِ

بل إن العرب تسمي الماء والتمر (الأسودان) وقيل لهما «الأسودان» مع أن أحدهما أبيض (مجازاً) لأنهم يُغلبون أحد الاسمين على الآخر وفي ذلك قول الحارث بن حلّزة:

فَــهــداهــم بــالأســوديــن وأمــر الــلــه

بَــلــغٌ يــشــقــى بــه الأشــقــيــاء

هذه الألوان؛ في ثقافة البدوي التائه في الصحراء؛ والتي يمكن بسهولة أن تتقبَّل مُتَرادفات لها، وتسمح بانقلاب الأحمر إلى أبيض أو العكس، والأسود إلى أصفر أو العكس، تدخل في المنظومة

نفسها من الألوان التي تصدر عن المعادن المشعة؛ المتلألئة، وتلعب دور الرديف أو البديل. إن الوحدة العضوية للون والمعدن وتلازمهما، لا تنبثق عن مخيالٍ رعوي، وحسب، وإنما عن أرضية معتقدات قديمة مشتركة، يتبادل فيها (الدم) و(الماء) في طقوس القربان المقدس، الوظيفة ذاتها، فإهراق دم الأضحية على الصخرة، تقرّباً للرب، في عقائد العرب البائدة، يماثل لا من حيث المظهر، وإنما من حيث الجوهر إهراق الماء على الأرض قبل شربه، وهي عادة لا تزال سائدة حتى اليوم عند القبائل والعشائر العربية المعاصرة. طقوس (الجنس المقدس) التي عرفتها الشعوب السامية، متماثلة في هذا السياق؛ فبعضها يتطلب صبّ الماء (السوائل) على الأرض؛ وعند قدماء السومريين كان صبّ السوائل تقرّباً للآلهة يستلزم الماء أو الجعة أو النبيذ أو حتى دم الحيوان المُضحى به. وفي (التوراة) ثمة مشهد يقارب هذا المغزى بدقة: لقد قُدّم الماء لداود، ولكنه لم يشربه بل صبّه على الأرض، أراقه: [فتأوّه داود وقال: «مَن يسقيني ماءً من البئر التي عند باب بيت لحم»] [«فلم يشأ أن يشرب منه بل أراقه للرب»][١٦]. والمأثور العربي يقول عند صبِّ السوائل (أو الخمرة) على الأرض: وللأرض من كأس الكرامِ نصيب. وهذا تبادل من نمطٍ مماثل للوظيفة المناطة باللون في معتقدات العرب القدامى. ولئن كان البحث عن (عكاظ) في أسطورة «مالك والشجاع» استلزم ضياعاً في الصحراء دفعت ثمنه الجماعة المرتحلة، فإنه استلزم كذلك العثور على اللون البديل: الأحمر (دمُ الظبي) ومعاملته كلون أبيض، وبالتالي [استخدامه] بوصفه ماء. لقد كان عليها أن ترى في توسّط الدم كبديل عن الموت عطشاً، حلاً من الحلول المطروحة أمامها. بيد أن هذا التوسّط الفعّال الذي سوف تستدل الجماعة الضائعة إليه مصادفةً ريثما يظهر الثعبان ويدلّها

بنفسه على الماء؛ يكشف لنا عن وجهٍ واحد من وجوه التوسط الذي يقوم به الحيوان ليحول دون موت الجماعة. إنه يعرض ـ رمزياً ـ دمه لكي تبلغَ الجماعة ينبوع الماء. بينما نرى في أسطورة هاجر وإسماعيل وهما يُطردان نحو الصحراء وصولاً إلى (مكة)، أنَّ جبريل (الملاك) هو الذي يدلّ الأم على الماء، أي مرة أخرى: القوة الخفية للمقدس في الأشياء؛ والتي تنتشر وتتشظى في كل مكان وتتجلى في هيئة ملاك سماوي أو ثعبان مقدس، تساعد الجماعة الصغيرة المرتحلة، المنفية، على بلوغ المكان المقدس: مكة، الهدف الحقيقي لقيام إبراهيم «بطرد» هاجر وابنها. على أن عثور هاجر على «شباعة» العربية (بئر سبع العبرية) عنى منذ البداية أن المكان المجدب، الوادي القاحل؛ أضحى مكاناً مقدساً بفضل البئر. لقد عرف العرب «شباعة» هذه في طفولتهم البعيدة؛ وشأنها شأن كل موضع مقدّس، فقد حملت على مرِّ الوقت، أسماء متعددة تكريماً لها، ومن هذه الأسماء: «زمزم» التي ستُعرف بها عشية الإسلام؛ بل إن الاسم سوف يلازمها حتى اليوم ويُنسى اسمها القديم. وفي الواقع فإن أسطورة «حفر زمزم» من قبل عبد المطلب جدّ الرسول الكريم (ص) بعد حُلم مفزع يرويه ابن هشام بتفاصيل مدهشة(١٧)، هي أسطورة حديثة العهد نسبياً، وعلى الأرجح فإنها من وضع الرواة المتأخرين تكريماً لأسرة الرسول (ص)؛ ومع ذلك فمن المحتمل أن ثمة أساساً مقبولاً إلى حدٍّ ما؛ إذا ما افترضنا أن عبد المطلب أعاد حفر «زمزم» على غرار ممارسة طقوسية نجد صداها في التوراة؛ إذ إن (شباعة) ترتبط بإبراهيم الجد الأعلى للعرب وبابنه إسحق، الذي قام هو أيضاً بإعادة حفر «شباعة». ولنبدأ بأسطورة حفر «زمزم» بعد حلم مفزع رآه عبد المطلب: يقول ابن هشام إن عبد المطلب كان نائماً في فناء الكعبة، وتحديداً في موضع شديد

القدسية بالنسبة للعرب: حجر الكعبة وهو الجزء الذي تركته قريش عندما أعادت بناء الكعبة؛ لأنه يخص الأساس القديم الذي وضعه إبراهيم. يقول عبد المطلب ـ حسب رواية ابن هشام: «إني لنائم في الحِجر إذ أتاني آتٍ فقال: أحفر طيبة. قلت: وما طيبة؟ ثم ذهب عني. فلما كان الغد رجعتُ إلى مضجعي فنمتُ فيه فجاءني فقال: أحفر المضنونة. فقلت: وما المضنونة؟ ثم ذهب عني. فلما كان الغد رجعتُ إلى مضجعي فنمتُ فيه. فجاءني فقال: أحفر زمزم. قلت: وما زمزم؟ قال: لا تُنزَف أبداً ولا تُذمّ». من المؤكد حسب رواية ابن هشام، أن قريش أظهرت تمنّعاً محدوداً إزاء حفر «زمزم» لأنها كما قالت (قريش): بئر أبينا إسماعيل، لكن عبد المطلب مضى قدماً غير عابىء باحتجاجات قريش وحفر «شباعة» من جديد. هذا التكرار في الإيقاع الأسطوري لعثور الجماعة على «الماء» نفسه بإعادة حفر البئر القديمة، يؤكد الجانب الطقوسي من الممارسة بما هي إعادة انتساب إلى الذكرى القديمة للماء الأول. يؤيد ابن منظور اعتقادنا هذا المبني على رواية الأزرقي نقلاً عن ابن عباس من أن الاسم القديم لزمزم هو «شباعة». يقول ابن منظور (لزمزم اثنا عشر اسماً: زمزم مكتومة، مضنونة، شباعة، سُقيا، الرواء، ركضة جبريل، هزمة جبريل، شِفاء سقم، طَعام طُعم، حفيرة عبد المطلب)[١٨]. وفي تحليله لجذر كلمة «شبع» يقول ابن منظور: (شبعَ شبعاً وهو شبعان، والأنثى شبعى وشبعانة وجمعها شباع وشباعى. وفي الحديث: أن زمزم كان يقال لها في الجاهلية شُباعة)[١٩]. يتوافق هذا التصريف لجذر الكلمة مع الفكرة الأعم عن حالة هاجر وإسماعيل وهما يتيهان في الصحراء جائعين[٢٠]. لكن التوراة تنسبُ، مع ذلك، وجود «شباعة» إلى خدم إسحٰق لا إلى إسماعيل، وتقول إنهم اكتشفوها مصادفة: (وكان في ذلك

اليوم أن خدم إسحٰق جاءوا فأخبروه بأمر البئر التي حفروها وقالوا له: «وجدنا ماءً» فدعاها شبع)[٢١].

بل إن التوراة تقدّم رواية أخرى تُعيد نسب البئر إلى إبراهيم: (وعاتبَ إبراهيم أبيمالك بسبب بئر الماء التي غصبها خَدمُ أبيمالك. فقال أبيمالك: «لم أعلم مَنْ فعل هذا الأمر إلاّ اليوم» وأخذ إبراهيم غنماً وبقراً فأعطاها أبيمالك وقطعا كلاهما عهداً. ووضع إبراهيم سبع نعاجٍ من الغنم على حِدة. فقال أبيمالك لإبراهيم: «ما هذه السبعُ النعاج التي وضعتها على حِدَة؟» قال: «سبع نعاج تأخذُ من يدي لتكون شهادة لي بأني حفرت هذه البئر». ولذلك سمّي ذلك المكان بئر سبع)[٢٢]. إنَّ تعدد هويات الأشخاص الذين ارتبط حفر البئر بهم، هاجر وإسماعيل، إسحٰق، خدم إسحٰق، أبيمالك، خدم أبيمالك، إبراهيم ثم عبد المطلب؛ يُفصح عن المغزى المحدَّد الذي ذهبنا إليه. يبقى شيء أخير بصدد هذه المسألة؛ إذْ إن من المؤكد أن روايات التوراة المتعدِّدة عن وجود «شباعة» (بئر السبع) في بريّة فاران[٢٣]؛ وهي التي عرفها العرب القدماء باعتبارها الجبال المحيطة بمكة، تدعم بشكل قويّ روايات الإخباريين العرب عن دعوة النبي إبراهيم التوحيدية وتساند مَرْوياتهم الكثيرة عن وصوله إلى مكة وبناء البيت الحرام؛ ما دامت هذه (البرية) هي التي شهدت ظهور إسماعيل، كما تقول التوراة أي المنطقة المحيطة بمكة، فأقام فيها وتربّى كبدوي يرمي بالقوس. يقول النصّ التوراتي: (فأقام بالبرية وكان رامياً بالقوس وأقام ببرية فاران)[٢٤]. وثمة ما يؤيد هذه الفرضية؛ فمكة كانت تسمى (قادش) التي كثيراً ما يرد ذكرها في (التكوين). يقول النصّ التوراتي: (حتى إيل الفاران الذي عند البرية. ثم رجعوا وجاءوا إلى

عين القضاء (وهي قادش) فضربوا كل أرض العمالقة)[٢٥]. وفي الواقع فإن (إيل الفاران) أي إله الفاران هذا، يحمل على الاشتباه بأن المقصود منه المكان نفسه؛ أي إلٰه الجبال المحيطة بمكة التي عُرفت بكونها خاضعة لسيطرة العماليق كما يؤكد ذلك سائر الإخباريين، وتاريخ مكة حافل بأساطير صراع العماليق مع الجماعات والشعوب والقبائل، التي سعت بكل الوسائل إلى انتزاع المكان المقدس من أيديهم[٢٦]. كل هذا قد يدعونا إلى الاعتقاد بأن مسرح الحدث «الأسطوري» لخروج بني إسرائيل وصراعهم مع (العمالقة) إنما هو المسرح نفسه الذي شهد سلسلة لا تنقطع من الصراعات حول المكان المقدس؛ والذي لم تبق جماعة أو قبيلة في طول الجزيرة العربية وعرضها بعيدة عنه؛ ومن هذه الشعوب بالطبع شعب بني إسرائيل، الذي عرفه العرب القدماء كشعب متديّن، صغير، قبل أن يعرف هذا «الشعب» اليهودية كدين؛ والقرآن الكريم يحفل بآيات لا حصر لها تمجد «بني إسرائيل» بوصفهم سلالة النبي إسحٰق وأهل بيته. وبالتالي فمن الممكن الافتراض أن هذا الحدث جرى في موضع (مكة) ومحيطها وليس في أي مكان آخر، نعني حدث اقترابهم من مكة في إطار ما يُعرف بالخروج. إن أسماء (مكة) القديمة تعرض مساهمة ثمينة في مقاربة المعنى الذي نهدف إليه. يقول الأزرقي (أخبار مكة) إن مكة عرفت باسم (قادش) و(البيت كان يدعى قادساً)[٢٧]. وتعدّد قصيدة القاضي أبو الفداء نحو ثلاثين اسماً قديماً عرفت بها (مكة) منها: مقدسة والقادسة[٢٨].

لا شك أن وجود (شباعة ـ شبع) و(فاران) و(قادش) و(العمالقة) في النص التوراتي في مواضع متقاربة؛ وهي الأسماء نفسها التي عرفتها العرب العاربة (البائدة) وفي المواضع نفسها؛ يدعو إلى الظن

أن الخروج الإسرائيلي كان يستهدف أصلاً العودة إلى المكان المقدس الأول، الذي عرفه شعب بني إسرائيل، ولذا من الجائز أن نقرأ «عين القضاء» التوراتية التي تدعى (قادش) على أنها تعني «قادش» هذه، الاسم القديم لمكة. برأينا، واستطراداً لنظرية كمال الصليبي وزياد منى[٢٩] فإن شعب «بني إسرائيل» الذي لم يكن سوى جماعة صغيرة مُتدينة؛ يندرج في النسيج القبلي لما يُعرف بالجماعات البائدة (العرب العاربة). وثمة دلائل عديدة على ذلك سنعود إليها في الفصل (الأخير) أي الشعوب والقبائل التي كفَّت عن الوجود وزالت نهائياً، ولا علاقة لهذا الشعب القديم، بطبيعة الحال، لا من قريب ولا من بعيد بإسرائيل الحالية. وفي سياق هذه الفرضية: فقد كانوا جزءاً من الصراعات القبلية حول المكان المقدس الأول وهذا ما سنراه (في الفصل الأخير). هناك فضلاً عن (قادش) العبرية و(قادش) العربية في برية فاران (جبال فاران المحيطة بمكة) قدْسٌ أخرى ذكرها ياقوت[٣٠] يقابلها جبل أحمر شامخ من جبال تهامة و(قدس) هذه، هي جبل العرج؛ والإثنان جبلان لجهينة بين حرّة بني سليم وبين المدينة. إذا أخذت ملاحظات ياقوت هذه بنظر الاعتبار هنا، فمن الجائز أن الاسم المُبهم والمُحيِّر الذي تطلقه التوراة على مكان محدد وشخص محدد «ملك شاليم»؛ والذي عجز محقّقو التوراة عن فك لغزه حتى اليوم وتركوه مُبهماً غامضاً، سيغدو قابلاً للمعالجة في إطار هذه الفرضية. فيما يتعلق بـ (ملك شاليم) هذا تقول التوراة: [وعند رُجوع أبرامَ، بعد أن كَسَر كدر لاعومر والملوك الذين معه، خرج ملك سدوم لمُلاقاته إلى وادي شوى (وهو وادي الملك) وأخرج ملكيصادق؛ ملك شليم خبزاً وخمراً، لأنه كان كاهناً لله][٣١]. إن مُحقّقي التوراة يُصرّون على خطأ المطابقة بين (شليم) و(أورشليم) دون أن يقدموا

بديلاً مقبولاً؛ وهم يتركون اسم هذا المكان (الموضع) مُبهماً؛ ومع أننا لا نميل كثيراً إلى افتراض د. كمال الصليبي[٣٢] بوجود خطأ في الترجمة من العبرية لكلمة (ملكيصادق) ونقرأها على أنها اسم لا كلمة؛ فإن ما يلفتُ انتباهنا أن ظهور كلمة (شليم ـ شاليم) في هذا الموضع وهو أول ظهور لكلمة، على الإطلاق، في النصّ التوراتي تُطابق اسم (أورشليم)؛ يقترن باسم ملك لها؛ يدفعنا إلى الاشتباه بأن المقصود من النص التوراتي إنما هو المكان نفسه: أي (قادش)؛ المكان الذي كانت تهفو إليه قلوب القبائل والجماعات البشرية وتنخرط في صراعات دامية حوله. أما ملك (شليم) الكاهن المُتعبّد فهو برأينا ملك قبيلة (بني سليم) التي كانت تفرض سيطرتها على جبل يسمى (قدس) تيمناً، ربما، بالموقع الأصلي؛ الكعبة، وسنرى في الفصل التالي، كيف أن العرب على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، ورغم صراعاتهم، كانوا يكررون (نموذج مكة) أو (الكعبة) بما هي (قدس) في صور وأشكال عديدة، بدءاً بتقديس حجارتها وانتهاء بإنشاء (كعبات) مماثلة. كل هذا يعني أن بني إسرائيل قبل خروجهم نهائياً من الجزيرة العربية صوب الشام مع العرب العاربة؛ احتفظوا في ذاكرتهم (المسجلة في التوراة) بذكريات الصراع حول مكان مقدس قديم عرفوه في طفولتهم البعيدة؛ ليختلط في وقت ما من الأوقات، بتاريخ ما بعد كتابة التوراة؛ لتصبح (أورشليم) الجديدة، التي تأخذ اسمها من الموضع القديم في الجزيرة العربية، كما لو كانت امتداداً طبيعياً. (وسنرى احتمالات أخرى للاسم).

بهذا المعنى، تلازم العثور على الماء مع المكان المقدس؛ تلازماً وثيقاً وغدا بلوغه هدف كل تيهٍ في الصحراء أو البرية. وسنرى تالياً أن (خروج بني إسرائيل) لم يكن سوى محاولة للعودة إلى المكان

الأول؛ الذي لم تبقَ منه، في النهاية، سوى ذكريات مُبهمة اللغة والإشارات.

* * *

يقول جبريل مخاطباً هاجر: إن هذا المكان (أول بيت وضع للناس) وهو يشير إلى موضع (الكعبة) في تلميح لا تماريه العين، إلى أن (النفي) إلى الصحراء إنما كان بقصد الوصول إلى هذا المكان المقدس وليس أي شيء آخر. ستعرف هاجر أن وصولها إلى (مكة)[٣٣] هو بداية النهاية في رحلة العذاب والشقاء داخل عالم (الخطيئة)، العالم اللاّعضوي. ولما كان البيت الحرام، في الأساس، وبحسب الميثولوجيا العربية الإسلامية، نموذجاً أرضياً بناه الإنسان الأول (آدم) ويقع في موضع هو بالضبط تحت العرش السماوي[٣٤]، بمثاله وقدره كما يقول الأزرقي، الذي يضيف، نقلاً عن حديث منسوب للرسول الكريم محمد (ص): إن هذا البيت هو واحد من «خمسة عشر بيتاً سبعة منها في السماء» و«سبعة منها إلى تخوم الأرض»، وأنه بإزاء العرش تماماً فلو سقط حجر منه، وهو البيت المعمور، لسقط فوق البيت الحرام[٣٥]؛ فإن بلوغه لا بد أن يتضمن المعنى الرمزي للوصول إلى المكان المقدس السماوي الأصل. ولذا أقامت الميثولوجيا العربية الإسلامية تمييزاً دقيقاً بين (الضُراح) و(البيت المعمور) و(البيت الحرام). فالضُراح هو (البيت) الذي وضعه الله تحت عرشه على أربعة أساطين من زبرجد وغشّاهن بياقوتة حمراء[٣٦]، أما (البيت المعمور) فهو العرش الإلهي نفسه (أو البيت الذي يوجد فيه العرش) بينما يُوصف (البيت الحرام) بكونه بيت الله في الأرض؛ الذي أمر الملائكة أن تبنيه على مثال وقدر البيت السماوي ليطوف الناس حوله كما يُطاف في السماء حول العرش. وإذن: فقد علمت هاجر من جبريل أن هذا

الغلام (إسماعيل) سيبني بيتاً للّه، وأنه ـ كما يقول حديث لابن جريج ـ هو البيت العتيق: الكعبة، «واعلمي أن إبراهيم وإسماعيل سيرفعانه للناسِ ويعمرانه ولا يزال معموراً مُكرَّماً إلى يوم القيامة»(٣٧).

تجري الهجرة أو (النفي) إلى العالم اللاّعضوي، استناداً إلى منطوق الخطاب الأسطوري، في سياق البحث عن الماء الموجود دائماً في مكان مقدس. وهذه ـ برأينا ـ واحدة من أهم الإشارات التي يتعيّن مطابقة مغزاها الرمزي بصورة (الرحم): المكان المُحاط بالماء؛ والذي يعيش الجنين في داخله سعيداً مطمئناً. ربما لهذا السبب سميت (مكة): أم رحم. أما اسمها القديم «مُعطِّشة» فإنه ليمثل ـ في تقديرنا ـ الذكرى الأبعد لذلك الوادي المُجدب الذي اختارته العناية الإلهية ليكون مكاناً مقدَّساً؛ بل إن اسمها الآخر (أم رحمن) يُعيد تذكيرنا، على الفور، بمغزى التصوّر الرمزي (للرحم) والذي يتولّد عن إحساس التائه بأنه، وهو يعثر على (الماء) في المكان المقدس، إنما يولد من جديد، من رحم هذا المكان. كل عودة، رمزية كانت أم واقعية إلى المكان، والحال هذه، هي تجسيد لرغبة طفولية دفينة تستيقظ حالما يتحقّق الوصول إلى المدينة؛ والقبائل إذا ما نُظر إليها في صورة كائن تعبّر، بلغة أسطورية، متلعثمة، عن هذه الرغبة وهي تستذكر طفولتها. ولكن من جانب ثانٍ وغير بعيد عن هذا المنهج، فإن شكل العلاقة بين (البدوي) و(المكان المقدس) إذا ما وضِعَ في إطار الدلالات اللغوية المباشرة، فإنه سوف يفضي إلى تخيّل الكيفية التي يقوم بها المهاجر التائه، بتكشيف رمزية عودته إلى الجنة؛ على أنها مماثلة للعودة إلى (أم رحم) المكان القديم الذي ولد الإنسان الأول فيه وترعرع، قبل أن تقوم أمه بنفيه من عالمها العضوي إلى عالم لاعضوي مُجْدبٍ وقاحل. هذه الدلالة هي التي

يقوم الخطاب الأسطوري بمركزتها في بؤرة الأسطورة الخاصة بـ [إرم]. إذا سمحنا لهذا الاستطراد أن يشق طريقه إلى أمام لإيضاح الفكرة، ودفعاً لكل التباس، فإن خروج الجماعة الرعوية، بحثاً عن المكان المقدس، المُضاء، بما هو نموذج عن مكانٍ متسام، يفسر لنا سر الكثير من الهجرات الغامضة والملتبسة، ومن ذلك هجرة النبي إبراهيم صوب الجزيرة العربية (أو داخلها) آخذاً بيده ابنه البكر إسماعيل، ليبادر وعلى غير توقع، بنفيه (طرده) وتركه وحيداً مع أمه في الصحراء. الدافع الخفي على الأرجح، لكل هجرة، ومنها هجرة إبراهيم، وهجرة إسماعيل صوب مكة، هو إعادة بناء البيت العتيق الذي بناه آدم، الإنسان الأول. والكعبة، باعتبارها بيتاً مقدساً يُكرّر في معماريته نموذجاً مماثلاً، كانت بلا ريب هدف هجرة إبراهيم، وهي أيضاً الهدف المُموّه لطرد إسماعيل. وفي هذا النطاق سيُفهم نفي إسماعيل على أنه تكرار لنفي الربّ لآدم، وهذه المرة ينهضُ الأب بمهمة إعادة تمثيل الواقعة. وجود إسماعيل (الطفل) مع أمه، وحيداً وجائعاً في الصحراء (البرية في التوراة) من الصور الشائعة في الديانات السامية، والقابلة بطبيعتها الروحية للتشظّي والانتشار واختراق معتقدات وأديان تالية، بل والنفاذ إلى أعماقها لتُصبحَ جزءاً من منظوماتها الوعظية والأخلاقية، ولعلنا نجد صداها في الصورة المسيحية الأخاذة ليسوع الطفل وأمه (مريم) داخل الغارة؛ أو في «أسطورة» موسى الذي تتركه أمه في النهر مرغمة، وكذلك في أسطورة سرجون الأكدي، الذي يقول عن نفسه أنه تُرك في النهر أيضاً. بوجه الإجمال فإن هذه الأساطير تروي قصة التحول الراديكالي للفرد من طوره البشري وانتقاله التدريجي أو المفاجىء إلى طوره الإلهي. بالنسبة لهاجر، لم يكن المكان مأهولاً بالبشر عندما وصلت برفقة ابنها

إسماعيل، لأنه كان مكاناً مُجْدباً ﴿غير ذي زرع﴾ ولذا فلا وجود للعرب (المُستعربة تحدَّروا من نسل إسماعيل). ولكن كان هناك (عرب) آخرون نعرفهم بـ «العاربة» أي البائدة؛ وهم قبائل بدوية مرتحلة منها جُرهمْ وطَسم وجديس والعماليق، وهؤلاء، ربما كانوا يتكلمون «عربية بدْئية» تعلَّمها إسماعيل منهم فيما بعد فصارت لسانه. كان هؤلاء مهاجرين، مرتحلين باستمرار وهم يعرفون الوادي المُجْدب جيداً (ولعلهم يعرفونه باسمه القديم مُعطشة لا مكة؛ فهذه سوف يعرفونها تالياً، مع ظهور عبادة الإله ألمقة).

ولكن فجأة وصل هؤلاء من جديد فيما كانت هاجر هناك. إننا لا نعلم من سائر روايات الإخباريين سبباً مقبولاً لعودة هذه الجماعات المهاجرة، مرة أخرى إلى الوادي، ولكننا سنفهم من روايات القدماء أنهم ما إن وصلوا حتى أبدوا دهشتهم: لقد خلّفوا الوادي قبل ارتحالهم، مُجْدباً، قاحلاً، لا ماء فيه ولا زرع فإذا به يزدهر وتتفجّر فيه المياه العذبة. فقال بعضهم (ما كان بهذا الوادي من ماء ولا أنيس؟)[٣٨] ولذلك أرسلوا رجلين لاستطلاع المكان «حتى أتيا إلى أم إسماعيل ـ هاجر ـ فكلماها ثم رجعا إلى ركبهما». إذن، فقد وصلت الجماعة المهاجرة إلى مصدر الماء. «لِمَنْ هذا الماء؟ قالت أم اسماعيل: هو لي، قالوا: أتأذنين لنا أن ننزلَ معكِ عليه؟ قالت: نعم»[٣٩]. ثمة رواية أخرى منقولة عن عمر بن الخطاب (رض) تقول إن طسم سبقت العماليق وجُرهَم في السيطرة على مكة، وكانوا هم الولاة؛ وتؤيد حديث عمر مَرْويات كثيرة تؤكد أن طسم ربما كانت أسبق من العماليق في استيطان مكة؛ ولكنهم سرعان ما خضعوا لهم وذاقوا منهم سوء المعاملة. (تروي أسطورة عمليق الملك قصة العذاب الذي لقيته طسم على يد العماليق)[٤٠].

من المهم أن نلاحظ، فيما يتصل بلقاء إسماعيل بأول «جماعة

بشرية» مرتحلة، أن هذا اللقاء نجم عنه، على مستوى الخطاب الأسطوري (بدء التاريخ) في مكة. قبل هذا اللقاء لم يكن ثمة تاريخ، بل كان هناك زمن ميثولوجي تام لا فسحة فيه للتاريخ ووقائعه. أما الآن، وبعد وصول الجماعة المهاجرة فإن «حقبة آدم» الميثولوجية ستفسح الطريق أمام التاريخ. تقول إحدى المَرويات إن الموكب كان موكب جُرهم؛ ولكن، مهما يكن من أمر فإن هذه الحقبة الجديدة التي يُفْتتح فيها التاريخ في مكة ستكون حقبة أسطَرة للنزاعات بين العرب البائدة حول السلطة في (المكان المقدس). واستناداً إلى القلقشندي[٤١] وتاريخ أبي الفداء[٤٢] و(نهاية الإرب) للنويري[٤٣] والعقد الفريد لابن عبد ربه[٤٤] فإن وصول جُرهَم إلى مكة كان متلازماً مع هجرتها من اليمن. إننا لا نكاد نعرف أي شيء، ذي قيمة حقيقية، عن نوع وطبيعة هذه الهجرات الغامضة، المُلتبسة؛ وثمة اشتباه غير محدود عند سائر الإخباريين بأن موكب جرْهم هذا إنما هو موكب جُرهم الثانية لأن جُرهم الأولى ظلت في موطنها الأصلي اليمن، فيما الثانية، وبعد سلسلة من النزاعات مع حمير، تحدّرت صوب الشمال. وهناك سبب وجيه يُعطيه عمر رضا كحالة[٤٥] يفيد بأن جرهم انحدرت صوب الحجاز في سياق محاولتها للاستيلاء على السلطة في مكة، بعد أن (نَفاهم) القحطانيون (أشقاؤهم) من اليمن، ومع هؤلاء نُفيَ أحلافُهمْ من بني قيطون من البلاد اليمانية وحلّوا - في مكة - وانتزعوا - حكمها - من أيدي العماليق. ولكننا مع هذا نميل إلى الاعتقاد على وجاهة التفسير، أن جَرهم «الثانية» اتجهت صوب مكة بعد زمن طويل من وجود العماليق؛ الذين أزاحوا جرهم عن المكان ونفوهم عنه، وبالتالي فإن الموكب الذي التقى بهاجر هو موكب جَرْهم الأولى، فيما الثانية، أو ما يُزعم أنها الثانية، إنما هي

نفسها جرْهم المنفية التي عادت من جديد لتخوض الصراع وتنتزع الحكم في مكة من أيدي العماليق. على أساس هذا التصوّر فإن العرب العاربة التي حكمت مكة منذ وصول هاجر هي: جرْهم ثم العماليق، ثم جرْهَم. هذا النزاع المتواصل والهجرات المتواصلة للقبائل، بحثاً عن المكان المقدس، لا يمكن تفسيره استناداً إلى نظرية الصراع حول مصادر الحياة الطبيعية، والأجدر بنا أن نفسره على أساس الطموح إلى فرض النفوذ على المكان المقدس، وإلاّ لكان علينا أن نفكر، على العكس من ذلك، إذا ما كان الأمر متعلقاً بمصادر الحياة الطبيعية: أي أن تهاجر قبائل الحجاز الرعوية صوب جنوب غرب الجزيرة لتنازع أهلها على مصادر الثراء والازدهار؛ إذ كان الجنوب مزدهراً يومئذٍ حتى قامت فيه ممالكه الشهيرة، سبأ وريدان وحضرموت، بينما ظل الشمال يرزح تحت شروط حياة قاسية. ما بدا أن الشماليين يملكونه كامتياز إلهي تهفو قلوب الجنوبيين لامتلاكه، ليس الازدهار الطبيعي بل المكان المقدس. وهذا وحده يفسر السبب الحقيقي لكل النزاعات الضارية حول مكة، والحملات الحربية المنظمة ضدها من قبل الملوك الحميريين والأحباش لا القبائل وحدها؟. الأرجح ـ عندنا ـ أن وجود الماء الغزير في آبار مكة وازدهار عبادة الإله (ألمقة) الحجازي الأصل، أي إله (مكة) كانا من البواعث الأساسية لهذا النزاع الذي اتخذ شكل هجرات منتظمة. والتسلسل المقترح التالي يُفصح عن مسار هذه الهجرات: جَرْهم تحكم مكة ثم تُطرد (تُنفى منها) على يد العماليق، ثم جَرْهم، ثم خزاعة التي تطردُ (تنفي) جَرْهم عن مكة وتُبعدها نهائياً، وأخيراً: قريش تزيح خزاعة عن مكة وتفرض سلطتها المطلقة حتى ظهور الإسلام، الذي سوف يكرّس هذه السلطة ويدعمها بالشرف الديني؛ أما طسم وجديس، وعبيل

ووبار، وسواهم من العرب العاربة، فمن المحتمل أنهم لم يكونوا يتمتعون بنفوذ كافٍ في مكة، ولم يحكموا إلاّ جزئياً وفي مواضع محدّدة منها.

في شطرٍ من صورة هذا النزاع يمكن رؤية الدور الذي لعبته ممالك الجنوب في تأجيج العداوات القبلية، وإخمادها لمصلحتها عبر فرض الولاة الذين كانت تقوم بتسميتهم؛ بيد أنه مجرد شطر واحد لا أكثر من صورة أعمّ لأن العرب العاربة كانت في معظمها من نسل قحطان، أما النسل العدناني (الجيل الجديد من القبائل) فإن تكوينه لن يتّضح إلاّ بعد زواج إسماعيل من امرأة جَرْهمية[٤٦]. هناك أسطورة رائعة ترويها معظم المصادر عن زيارة قام بها إبراهيم لمنزل ولده أثناء غيابه، وكان مُتَنكراً في هيئة شيخ، عابر سبيل. عندما سأل إبراهيم زوجة ابنه عنه قالت هذه: «إنه غائب» ويبدو أنها تعمّدت إساءة معاملته كضيف ولم تَقمْ بواجبها، لذا غادر إبراهيم تاركاً لديها بلاغاً لابنه: قولي له قد جاء بعدك شيخ من صِفته كذا وكذا وهو يقرأ عليك السلام ويقول لك: غيّر عتبة بيتك فإني لم أرضها. فلما عاد إسماعيل وسمع الرسالة طلّق زوجته التي لم تكن من قبيلة معروفة[٤٧] وتزوج بعد ذلك من امرأة جُرهمية. ثم عاد إبراهيم ثانية لزيارة ابنه فشاهد زوجة جديدة. عندئذٍ عرف الأب أن ابنه فهم الرسالة و«غيّر عتبة بيته». استقبلت الزوجة الجديدة والد زوجها بالترحاب ودَعته إلى الطعام بعد «أن عرضت عليه أن ينزل في ضيافتها». وعندما قدّمت الطعام سأل إبراهيم: ما طعامكم وما شرابكم؟ قالت: اللحم والماء. قال: هل من حبٍ أو غيره من الطعام؟ قالت: لا. قال: «بارك الله لكم في اللحمِ والماء»[٤٨].

تفسّر هذه الأسطورة مظاهر عدة في حياة العرب. أولها تحدّرهم

من أمٍّ جُرهْمية تعرف كيف تكرم الضيف، وهي الصفة التي سوف يشتهرون بها، وفضلاً عن هذا فهي تتضمن إشارة إلى العرب بوصفهم أبناء (زوجة جديدة لإسماعيل) بما يعني أنهم قطعوا ـ عبر الطلاق ـ مع ماضيهم كعرب عاربة، كما أن فكرة «تغيير عتبة البيت» تنطوي على معنى محدّد يتجاوز حدوده الوعظية، لأن هذا التغيير يلمح إلى نسل جديد من العرب. أما ثاني المظاهر الحياتية التي تشير إليها الأسطورة فهي تتعلق بنوع الطعام. لقد احتفظ الجيل الجديد، العدناني، بثقافة طعام قديمة ورثها من مرحلته الرعوية الطويلة، قوامها اللحم والماء؛ أما (الحبوب) وهي من مظاهر الحياة الزراعية، فهذه لم يكونوا يعرفونها، ولذا سوف يبارك إبراهيم طعام النسل الجديد متسائلاً عن الحبوب، في تلميح رمزي آخر إلى أن هؤلاء لم ينتقلوا بعد إلى الحياة الزراعية(٤٩). إن «ثقافة الطعام» هذه هي التي كان السومريون المتحضّرون يرون فيها «عيباً» مزمناً، يلازم الجماعات الرعوية والمرتحلة من الساميين، كما رأينا ذلك من أسطورة الزواج الفاشل الذي عرضه ملك الأمورو على ابنة الملك السومري، حيث تدخل أحد الأشراف قائلاً: «إنه يأكل اللحم ولا مسكن له»(٥٠).

نحن إذن، فيما يتصل بلقاء (جَرْهم) مع إسماعيل (الطفل آنئذٍ)؛ أمام بقايا أسطورة تروي بشروط إنشائها الخاصة قصة نشوء «العرب» الذين سينتقلون مع إسماعيل من طفولتهم البعيدة إلى طور جديد يتّسم بالديناميكية. ولا ريب أن في وضع إسماعيل داخل البرية في صورة طفل من حوله آبار ماء غزيرة وعذبة، ويلتقي موكب قبيلة مرتحلة، ما يشير إلى هذا المعنى بالتحديد: لقد جاءت الجماعة البشرية القديمة، البائدة لتجدد عبر إسماعيل (الطفل) وفي المكان المقدس، شبابها وحياتها وتنفصل عن ماضيها لتغدو من

جديد «عرباً مستعربة». وإلى هذا المعنى أشار حديث الرسول محمد (ص): «أول من فُتِقَ لسانه بالعربية المُبينة إسماعيل»(٥١).

لكي يقدّم الخطاب الأسطوري تفسيره الخاص بنشوء «العرب» تاريخياً؛ وظهورهم على المسرح، كقوة جديدة من نسل إسماعيل، تلعب على أنقاض «العرب البائدة» دورها الجديد؛ فإن هذه اللحظة من التكوّن التاريخي يجب أن تُحاط بما يلزم من العجائبية بوصفها لحظة مثالية. لقد نجا إسماعيل (الطفل) من الموت بفضل الماء الذي دلَّ عليه جبريل بإشارة منه إلى الموضع المقدس، المُصطفى بيتاً للإله المتسامي. وفي أعقاب هذا اللقاء سيأتي إبراهيم الأب ليقوم سوية مع ابنه برفع قواعد البيت الحرام. كان البيت الحرام في الوادي مبنياً على شكل «خيمة»(٥٢) أنزلها الله ليحتمي بها آدم ويطوف حولها، والآن سيقوم إبراهيم بتحويلها إلى شكل جديد: بيت من حجارة «فقاما يحفران عن القواعد ليس معهما غيرهما فبلغ إبراهيم الأساس، أساس آدم الأول، فحفَر عن ربض البيت فوجد حجارة عظاماً ما يطيق الحجر منها ثلاثون رجلاً ثم بنى على أساس آدم الأول»(٥٣). في الأصل، كان البُنيان مكعباً «لأنها على خِلقة الكعبة»(٥٤). وكما ساعد الربُّ (ابنه) آدم، المنفي والمطرود من الجنة على بناء الكعبة القديمة سيهبّ إبراهيم لمساعدة ابنه المطرود؛ المنفي (إسماعيل) ويقومان، سويةً، برفع قواعد البيت. إن العثور على الأساس القديم المطمور في باطن الأرض، يبدأ مع إبراهيم ولا يتوقف عند الأعرابي الذي ذهب لزيارة أخواله من بني كلب ليؤسس من جديد «دومة الجندل»؛ كما ستعرفه سائر الثقافات والشعوب والجماعات البشرية المهاجرة.

تسمح الخلاصة الأولية التي يتوجب تقديمها في هذا الصدد،

بالقول إن المكان المقدس هو المكان الوحيد في معظم الميثولوجيات؛ الذي يتعين إعطاء أرفع تفهّم ممكن لظروف انبثاقه الأسطورية بما هو مكان لولادة تجمع بشري ما، وازدهاره؛ فحول (الكعبة) التي لم تكن ـ كما رأينا ـ سوى بقعة جرداء قاحلة، تفجّر نبع الماء المقدس (زمزم ـ شباعة) ليجذب الجماعة التائهة في الصحراء ويُعيد توطينها. وما دام المقدَّس في تجليه وحضوره الكليّ في المكان، يمتلك جاذبية قصوى وغير محدودة في أي نطاق، على استقطاب الجماعات الأخرى، التائهة والمنفية عن أوطانها، فإن نظام التحريم (التابو) كنظام ثقافي يُقَيِدُ أيَّ مسعى بشري مهما كانت قوته؛ لاختراق حدود هذا المكان، سوف ينبثق هو الآخر كحيزٍ منافس، ولذا لن نفاجأ بنمط النزاعات المسلحة والدامية التي ستجد الجماعة نفسها وهي تغرق فيها بالتعاقب؛ ودورياً؛ لأن الأمر يتعلق بالدنس، أي بتلويث المكان. ما يقوله الإخباريون القدماء يقطع الشك باليقين في هذا الصدد، إذ دارت المنازعات برمتها حول مسألة «الاستخفاف» بهيبة المقدس بعد تعاظم هيبة الجماعة المسيطرة على مكانه. وبالفعل فإن كل جماعة مسيطرة تستمد قوتها، تدريجياً، من استمرار سيطرتها على المكان المقدس، وتتعاظم هيبتها بين القبائل باستمرارها في بسط نفوذها، لكن التضخم المفاجىء في قوة الجماعة يجعل منها قوة طغيان. إن المقدَّس يشحن كل جماعة تدير شؤون مكانه بقوة صادرة عنه؛ فقوته تتشظى وتنتشر مثله، ولذلك غالباً ما يستخدم الإخباريون عبارة «فلما طغت العماليق». لا شك أن تعاظم قوة الجماعة المسيطرة لا يعني سوى أن هذه الجماعة قد امتلكت «فائض قوة»؛ يبعث فيها الاعتقاد بأنها تتفوق على قوة المقدس نفسه وتقوم بتحدّيه داخل فضائه الخاص؛ فتستحل (أموراً عظاماً في الحَرَم) بحسب تعبير الإخباريين؛ وفي

هذا تكرار لنمط الخطيئة الأولى، وإعادة تمثل لواقعة الصراع الميثولوجي بين الإنسان وإلهه على السلطة؛ ومن جديد يتم النفي، إذْ تأتي جماعة متضايقة من «فائض القوة» فتبادر إلى مقارعة الطغيان وتطرده من فضاء المقدس. ولأجل فهم أفضل لآليات انتقال شحنة القوة المقدسة إلى الجماعة المسيطرة على المكان؛ لا بد من التدقيق عميقاً، في نمط العلاقة بين الجماعة والمقدس، فهي تفضي إلى انتقال «شحنة» القوة من المقدس إلى الجماعة، وتقوم هذه باستخدامها دون حدود أو تقييدات يفرضها النظام الثقافي. هل تكمن المعضلة في هذه العلاقة بذاتها ولذاتها أم في التباس طارىء يحدث في وعي الجماعة فتتخيل أن بوسعها أن تتحدى الجميع وتفرض عليهم طاعتها؟ في النسق الميثولوجي تتضخم القوة بحيث تصبح خطراً؛ تنقلب إلى دنس يهدّد، من جديد، الجماعات الأخرى، فتسعى إلى التخلص منها بطردها (نفْيها) من محيط الحَرم. يُعبر هذا (الفائض) في القوة عن نفسه في شكل استخفاف بسلطة المقدس، انتهاك لنظام التحريم الثقافي. طسم التي يُزعم أنها تولت في وقت من الأوقات إدارة «البيت الحرام» بحسب حديث منسوب لعمر بن الخطاب (رض) لم تتقيّد بهذا «النظام المحْرمي» بعد أن «طغت» وقامت بخرق أعراف الجماعات الأخرى؛ ولذا أزاحتها «جُرَهُم» وحلفاؤها من بني قطورا؛ وهؤلاء أنفسهم، وبعد وقت ما سوف يكونوا عرضة للاتهام نفسه: «إنهم طغوا واستحلوا أموراً عِظاماً» وذلك حين زُعِمَ أن حادثة زنى وقعت في (الكعبة) كان أحد أطرافها امرأة جرهْمية تدعى «نائلة» وآخر مشكوك في نسبه هو «أساف»؛ أدت على الفور إلى مسخهما إلى حجرين (وثنيين)[٥٥]. وهذا ما سوف يحدثُ مع «العماليق» الذين جاءوا بعد جُرهم في الحكم و«ضيّعوا حرمة البيت»[٥٦]. إن إلحاح

الإخباريين على إيراد عبارة «استحلوا أموراً عِظاماً في الحَرَم» أو «ضيّعوا حُرْمة البيت» في وصف أسباب سقوط نفوذ طَسم وجُرهم والعماليق، لا تعني شيئاً سوى هذا الاختراق المشين لحدود المقدس ونظامه الثقافي، الذي يتأسس فوق قاعدة صلبة من الأعراف والتقاليد وعادات الطعام والطقوس. إن الجماعة المسيطرة على المكان المقدس تلعب عادة بأدواته وتقوم باستخدام قوته للمساعدة في بسط نفوذها هي على الجماعات الأخرى، وهذه واحدة من الآليات المولِّدة للعنف في فضاء المقدس نفسه؛ الذي سيكون عرضةً للاختراق. ولكن بعد أن يتم التخلص من (الجماعة) وتُطرَد من محيط المكان المقدس؛ وبعد أن تفقد كل مقومات قوتها وحتى وجودها؛ سوف تهيم من جديد في الصحراء، تَتيه، باحثة عن المكان الأول نفسه لتسترد ما فقدته؛ وفي هذا تكرار للإيقاع الميثولوجي نفسه: الطرد من الجنة والحلم بالعودة إليها.

حسب روايات الإخباريين، وُلدَ لإسماعيل من زوجته الجديدة، الجُرهَمية (ابنة المضَّاض بن عمرو الجُرهمي، والذي هو ـ برأينا ـ المؤْداد الوارد ذكره في التوراة)[٥٧]، عشرة من الذكور[٥٨]. ولكن في روايات أخرى شائعة في كتب القدماء، وُلِدَ لإسماعيل إثنا عشر ذكراً. هذان الرقمان لهما أهمية محدودة مع أنهما يماثلان ويطابقان رقمين شائعين في الثقافات القديمة، فالعرب البائدة أيضاً، وحسب قوائم الأنساب العربية عشرة قبائل (بطون كبيرة) كما أن الأسباط (القبائل) الذين تألف منهم تجمع بني إسرائيل الديني هو إثنا عشر سِبطاً. وأياً يكن الأمر فإن المقصود من مثل هذا الخبر التاريخي، الإشارة إلى ولادة تجمعات بشرية جديدة من نسل إسماعيل، ستُعرف من الآن فصاعداً بـ (العرب المستعربة) أي العرب الجديدة، وبالطبع حول المكان المقدس، لتحل محل

جماعات بشرية قديمة زائلة، كانت آنئذٍ تكفّ عن الوجود والفعالية داخل عالمها اللاعضوي المغلق والمعزول. بكلام ثانٍ: انتهت معضلة (التوأمين) الأسطوريين في شجرة الإنسان العربية (عدنان وقحطان) بموت وزوال أحدهما وانفصالهما ثم تمايزهما النهائي بعد زواج إسماعيل، إذ ارتبط الدنس وخرق النظام الثقافي (المَحْرمي) والطغيان في الحَرم بجيل من العرب البائدة، بينما سيعيش الجيل الثاني، الجديد؛ في نسق علاقة جديدة مع المكان المقدس لا تقوم على خرق محرماته ولا على سوء إدارته؛ ولذلك فمن اللافت أن أياً من الإخباريين (بما فيهم الإخباريون من أصول قحطانية) لم يتهم، وعلى وجه الإطلاق، عدنانياً واحداً بأنه كان (يستحلُ أموراً عظاماً في الحرَم) فلا خُزاعة ولا قريش ولا حلفاؤهما كان مُتَّهماً بمثل ما اتهمت به العرب البائدة. وبرغم الحرب المستعرة التي خاضتها قريش ضد خُزاعة لإخراجها من (مكة) والاستيلاء على السلطة الدينية في (الكعبة) فإن قريش لم تتهم خُزاعة بأنها «استحلت أموراً عِظاماً في الحَرم؟». كانت الحروب الجديدة تدور في الواقع، بمحتوى جديد حول المكان المقدس: الشرعية، وبالفعل فإن طرد خُزاعة من مكة كان قد جرى في إطار انتزاع الشرعية منها بعدما صارت لدى قريش طائفة من الحقوق في إدارة الكعبة، زمن قصيّ، منها وصيّة زعيم خُزاعة نفسه (حليل) الذي أوصى بتسليم مفاتيح الكعبة لزوج ابنتهِ (حبّى): قصيّ بن كلاب.

ويبدو أن أسماء بعض أبناء إسماعيل تشير إلى هذا المعنى. فالعرب المُستعربة تحدَّرت من صلب ثلاثة من أبنائه: قيدار ونابت ونَبيت، والأخير ربما يُلمّحُ إلى الاسم القديم (للنبط). كل هؤلاء العشرة أو الإثني عشر ذكراً؛ سوف تكون لهم هجراتهم الجماعية أيضاً، في كل مرة يزول فيها نفوذ أحدهم بعد سلسلة من الصراعات حول

(الكعبة). وتسهبُ الروايات التاريخية في وصف تعلّقهم بمكة وبحثهم عن سبيل للعودة إليها. إن بعض المنفيين عن مكة مِن الذين حُرّم عليهم الاقتراب منها بعد طردهم، كان يحمل أحجاراً من حجارة مكة، معه، ينصبها في أي مكان في الفضاء الصحراوي، ويدور حولها طائفاً، شوقاً وصبابة بالكعبة، وقد سمّي مثل هذا الحجر بـ (الدوار) وقد ورد ذكره كثيراً في الشعر الجاهلي، وذلك قول الشاعر:

فعنَّ لنا سِربٌ كأنَ نِعاجَهُ

عذارى دوارٍ في مَلاءٍ مُذيلِ

يُوصفُ حجر مكة بـ (الدوار) لأنه كان ينصب ليُطافَ حوله تشبهاً بأهل مكة الذين يطوفون حول الكعبة. ولعلَّ وصف (عذارى) المراد به تشبيه الظباء بنساء جميلات؛ يشير إلى عذراوات مكة أثناء طوافهن في الكعبة. بالمعنى الرمزي الذي يوظفه الخطاب الأسطوري ـ هنا ـ فإن العودة إلى المكان المقدس بما هو مركز المدينة، بل مركز العالم و«سرّة الأرض» بتعبير المسعودي(٥٩) يمكن تحقيقها عبر إنشاء منظومة من الرموز المعادلة أو البديلة: فإذا كانت العودة مستحيلة، فإن نصب الحجر المكي والطواف حوله في العراء يشكل حلاً رمزياً تتحقق العودة من خلاله، لأن المقدّس يحلّ في الأشياء والموجودات، يتشظى وينتشر، فالحجر هو نموذج الكعبة، والكعبة هي نموذج البيت السماوي.

إنَّ [إرم] التي نبحث عنها، وفي نطاق هذه الفكرة؛ تدل على معناها الحقيقي: لأن [إرم] تعني الحجر(٦٠). وهذا ما سنراه.

* * *

ليس ثمة كلمة، سواء أكانت اسم مكان أو اسم قبيلة أو اسم

شيء، تطابق كلمة [إرم] مثل رديفتها كلمة (آرام) التوراتية. ولذلك سوف نستخدم الضبط القرآني لكلمة (آرام) هذه للدلالة على [إرم] وهذا هو جوهر اقتراح د. كمال الصليبي. لدينا أكثر من [إرم] إذا ما استخدمنا الضبط القرآني للكلمة: هناك [إرم] النهرين التي تفترض التوراة وجودها في حاران أو بالقرب منها(٦١)، وفِدان آرام [إرم] التي طلب إسحق من ابنه يعقوب أن يذهب إليها ليتزوج من ابنة خاله: (لا تأخذ امرأة من بنات كنعان. قُمْ فامضِ إلى فِدان آرام، إلى بيت بتوئيل أبي أمك، وتزوج بامرأة من هناك)(٦٢). وفِدان آرام هذه، التي يتطلع إليها إسحٰق بلهفة وشغف ويرى فيها ماضيه البعيد، هي موطن أخوال ابنه يعقوب؛ ولذلك سوف «يهاجر» يعقوب صوبها ويقوم، على غرار ما فعل الإكيدر في دومة الجندل(٦٣) في الأسطورة العربية، بزيارة أخواله من بني كلب. لقد أرسل إسحٰق ابنه يعقوب (إلى فِدان آرام، إلى لابان بن بتوئيل الآرامي أخي رفقة أم يعقوب وعيسو)(٦٤). هناك مشهد رائع في التوراة يعطي لزيارة يعقوب هذه بُعداً جديداً، فالأمر لا يتعلق بالزواج من ابنة خاله لابان وحسب، وإنما بطقسٍ ديني أيضاً يعيد تذكيرنا بالمنفيين والمهاجرين الذين يَنصبونَ أحجاراً من حجارة مكة في الطريق ويعاملونها على أنها (الكعبة) كما رأينا فيما سلف؛ إذ شاهد يعقوب أثناء سفره حجراً فقال:

> (إنْ كان الله معي وحفظني في هذا الطريق الذي أنا سالكه ورزقني خبزاً آكله وثوباً ألبسه ورجعت سالماً إلى بيت أبي؛ يكون الربُّ لي إلٰهاً، وهذا الحجر الذي جعلته نُصباً يكون بيتاً للرب)(٦٥).

لا يتعلق الأمر هنا، كما يبدو للوهلة الأولى من قراءة النص؛ بتقديس الأحجار أو عبادتها، مع أن هذا أمر شائع ومشهودٌ في الديانات السامية؛ بل وبوجه التحديد؛ بالممارسة نفسها التي عرفتها

العرب العاربة؛ أي الصبابة بالمكان (المقدس). إن الحجر في سائر الديانات والثقافات القديمة هو تحديد رمزي للحضور الإلهي في حياة الجماعات البشرية، ولذلك سيُرى إليه على أنه «نموذج» مُصغَّر آلاف المرات عن «النموذج» الأرضي؛ الذي هو بدوره نموذج عن نموذج أصل (سماوي).

إن التنوّع والغنى المدهش في اسم [إرَم] الذي قلما تنبَّه لقيمته الباحثون، يضاعف من حيرتنا بالفعل، إذْ لدينا فضلاً عن آرام النهرين وفِدان آرام مجموعة من الدويلات الآرامية (الإرمية) التي حملت الاسم نفسه ومنها: آرام [إرم] صوبة، ثم آرام [إرم] معكة وكذلك آرام [إرم] بيت رحوب. ومع ذلك فإن آرام النهرين تظهر في التوراة بوصفها مدينة ناحور وهو جدّ إبراهيم المباشر؛ بينما يثير اسم (آرام) اشتباهنا بكونه أحد جدود إبراهيم، هذا إذا أخذنا بنظر الاعتبار ما يقوله الخطاب التوراتي من أنَّ إبراهيم كان آرامياً. إن الإخباريين القدماء (وفي تاريخ حمزة الأصفهاني نموذج آخر عن هذا الافتراض) يتحدثون عن العرب البائدة لا باعتبارهم عشر قبائل أو اثنتي عشرة قبيلة وحسب، وإنما ـ وهذا هو المهم ـ عن تأرخة «سِني وجودهم» بـ [إرم]. فعاد؛ وثمود؛ وطسم، وجديس، والعماليق، وعبيل، وأميم، ووبار، ورهط، وجاسم، تُؤرَّخُ كلها (بسِني إرم). حتى «بادت كلها وبقي منهم بقايا يسيرة وكانوا يسمون الارمان» كما يقول الطبري(٦٦). وعلى غرار ما يفعل الطبري، فإن حمزة يؤكد أن عاداً لما هلكت قيل لبقاياها [إرم]؛ فلما هلكت ثمود قيل لبقاياها [إرم] و[أرمان]. ولذلك فإن ارتباط عاد ـ بما هي من العرب البائدة ـ باسم [إرم] يدفع بنا إلى الظن بأن عاداً ربما عُرفَت وفي وقت ما من الأوقات بموضع محدد يخصّها

هو [إرم]؛ وقد أشار بطليموس إلى موقع مدينة في العربية الجنوبية باسم (أرماو). ومع ذلك فإننا سنترك مناقشة هذا الاحتمال إلى فصلٍ آخر، ونكرّس جهدنا ـ هنا ـ على ما هو جوهري في مسألة [إرم].

تعني كلمة [إرم] في اللغة العربية: (الصخر)، وسنرى، تالياً ـ العلاقة الدلالية بين كونها بُنيت من الحجارة الثقيلة وبين كونها تعني الصخر، ولعل الآية القرآنية التي تشير إلى الرابطة الوثيقة بين ﴿ذات العماد﴾ وثمود ﴿الذين جابوا الصخرَ بالواد﴾ وهي علاقة وثيقة للغاية؛ إنما تشير صراحة إلى هذا الاحتمال. بيد أن الصِلة القائمة بين عبادة الصخور أو تقديسها كمشترك بين الديانات والمعتقدات السامية القديمة، ووجود مدينة من (الحجارة) وسط الصحراء؛ قابلة لأن تُدفَع في العمق بوصفها صلة ذات طابع ديني، تتعلق أولاً وأخيراً بوجود مكان ما، كان «مقدَّساً» ذات يوم؛ لكنه اندثر وزال بفعل خرق النظام الثقافي (المَحْرمي) من حوله. في الأديان السامية كما في ديانة اليونان القديمة، اقترنت عبادة الإله «هرمس» Hermes بتقديس الحجارة والصخور، التي تدعى (هيرما) أي (إرِما) وربما [إرم] وهي مشتقة من كلمة Erma اليونانية التي تعني (الصخر).

يعطي الأزرقي(٦٧) تفسيراً مثيراً لأسباب نشوء الوثنية في الجزيرة العربية؛ وتحول حنيفيّة إبراهيم إلى عبادة أصنام، فالشوق إلى الكعبة والصبابة بها والتعلّق بذكرياتها؛ هي من الدوافع الأكثر قوة في نشوء الوثنية، إذ يُنقل عن ابن إسحق قوله:

«إنَّ بَني إسماعيل وجُرهَم من ساكني مكة، ضاقت عليهم مكة فتفسحوا في البلاد والتمسوا المعاش، فيزعمون أن أول ما كانت عبادة

الحجارة في بَني إسماعيل أنه كان لا يَضعن ضاعن منهم إلاّ احتمل معه من حجارة الحرم تعظيماً للحرم وصبابة بمكة وبالكعبة، حيث ما حلّوا وضعوه فطافوا به كالطواف بالكعبة حتى سلخ ذلك بهم إلى أن كانوا يعبدون ما استحسنوه من الحجارة وأعجبهم من حجارة الحَرَم خاصة».

من الواضح أن الحضور الرمزي للمقدس ينقلب مع الوقت إلى نتائج معاكسة. ومع ذلك فإن مثل هذا الاستخلاص يبدو مُتسرعاً، لأن آليات تحول الحضور الرمزي إلى نقيضه تبدو أكثر تعقيداً. وبرغم وجاهة التفسير الذي قدمه الأزرقي، وابن الكلبي (الأصنام) أيضاً؛ فإن إغفال هذا الجانب من المسألة قد يعيق التوصل إلى فهم أفضل؛ ولذا لا بد من وضع هذا الانقلاب المثير والدراماتيكي من (المقدس) إلى (المدنس) في نسق فكري، تأويلي مختلف؛ لأننا سرعان ما سنواجه المعضلة نفسها مرة أخرى على نحو مقلوب: أي من (المدنس) إلى المقدس؛ كما هو الحال مع أسطورة (أساف ونائلة)[٦٨] وهما بحسب ما يزعم كانا زانيين فجرا في الكعبة فمسخهما الله حجرين دنسين، بيد أن العرب ظلوا يقدسونهما زمناً طويلاً؟ من بين آليات الانقلاب، والتحول غير المتوقع هذه، هناك نمط مجهول من الحلولية: إذْ يفضي حلول الرمز محل (المقدس) إلى انزياح هذا الأخير وتقوقعه في حيزٍ محدود تكثيفاً لحضوره وتعبيراً عنه، وفي طور تالٍ، يفضي ذلك إلى تلاشي (سلطة المقدس) وحلول «سلطة الرمز المقدس» محله، من ذلك مثلاً تعلّق البشر على اختلاف مذاهبهم وعقائدهم برموز مقدسة، كقطع القماش والتراب والعطور المأخوذة من أضرحة ومقامات الأولياء والقديسين والأئمة، ثم مع الوقت تنقلب هذه الرموز إلى «سلطة» موازية لسلطة المقدس نفسه ومكافئة له. مثال (أساف

ونائلة) القديم يعطي الدليل على أن قوة المقدس يمكن؛ وفي مرحلة ما من تشظيها؛ أن تحول شيئاً «دنساً» إلى نقيضه، ولكنه مجرد مثال عن وجه واحد من وجوه الانقلاب المتعددة(٦٩).

إن عبارة «ضاقت بهم مكة» التي غالباً ما يستخدمها الإخباريون؛ تنطوي على معنى مُضمر. فالهجرة أو الطرد (النفي من مكة) والتي كانت تحدث باستمرار، من محيط الحرم وجواره، للجماعات البشرية المختلفة بفعل النزاعات الدائمة، المحرَّكة صوب الاستيلاء على (السلطة) من هذا الطرف أو ذاك، تجلب معها دوافع جديدة لمواصلة الهجرة دون توقف بحثاً عن «المدينة» التي ستغدو عجائبية كلما استمر الانقطاع عنها وغدا الوصول إليها مستحيلاً؛ والإنسان المنفي يُعظِّم - غريزياً - مدينته ويرفع من مكانتها ما دام بعيداً عنها؛ ولكن في عالمٍ رمليّ، صحراوي (لا عضوي) فإن أرقى شكل لهذا التعظيم لا بدّ أن يتجلى في الصخور، وهذه ستأخذ، مع الوقت بالطبع، صورتها الرمزية كأحجار كريمة ومعادن مشعّة، مضيئة. ليس من غير معنى أن الصلة التي تخيلها كل من الأزرقي وابن الكلبي، بين الهجرة (النفي إلى الصحراء) وعبادة الأصنام، وفي شكلها الجنينيّ: تقديس الصخور، أي الإرم، صلة حقيقية وليست مِخيالاً، لأننا لاحظنا من مثال يعقوب (في التوراة) كيف أن العثور على صخرة في الطريق إلى موطن أخواله، قد انطوى على رغبة في بناء بيت للرب، فهو في هذه الحالة يكرّر تقليداً، ممارسة طقوسية عرفتها أيضاً جماعات بشرية مهاجرة أو منفية عن مكة. ولما كنا رأينا العلاقة بين بناء بيت الرب وبين ظهور وانبثاق المدينة كمركز للعالم، سرّة للأرض (وفي حالة القبائل العربية ليست هذه المدينة سوى مكة، أو قادس القديمة) فإن يعقوب لا يمكن أن يكون قد عرف مكاناً آخر له مثل هذه المكانة في أي من البقاع المفترضة غير

قادس هذه؛ التي تتضمن كل عناصر كلمة (قدس) الراهنة. وبرأينا فإن (القدس) العربية الحالية استمدت اسمها من (قادس) القديمة في الجزيرة العربية: أي مكة، إذا ما تذكرنا أن إبراهيم هو الجدّ المباشر ليعقوب.

لمزيد من التوضيحات بشأن علاقة (الماء) بالمكان المقدس، يثير انتباهنا أن العرب القدماء أولوا اهتماماً خاصاً بربط الحصول على الماء المبارك، القدسي، بمشورة الإله المباشرة. لقد عرف العرب القدماء «القِداح» وهي سبع سهام كانوا يستقسمون بها في الزواج والنذور، ومنها قدح كتب عليه (المياه)، فإذا أرادوا أن يحفروا بئراً ضربوا القِداح. لا شك أن وجود مثل هذا القدح يكثف المعنى الحقيقي للرابطة الدلالية بين المقدس والماء، فالقرعة حول البئر لا بد أن تجري في حضرة المقدس. أما القدح الآخر فهو «مُلصَق» وكان يستخدم للاستقسام على ضمّ أفراد أو جماعات لقبائل أخرى كحلفاء أو موالي أو رفضهم والحكم عليهم كطارئين على الحرم المكي. هناك ثلاث كلمات لها أهمية شديدة في هذا النطاق هي: (منكم) و(من غيركم) و(مُلصَق). تعني الأولى أنَّ مَنْ تقع عليه القرعة سوف يكون جزءاً من القبيلة بينما تعني كلمة (من غيركم) أنه يمكن أن يُقبَل كحليف، لكن كلمة (مُلصَق) تعني النفي عن المكان المقدس بصورة غير مباشرة. برأي ابن منظور (اللسان: مادة لصق) أن المُلصَق هو الدعيّ أي ـ عملياً ـ الفرد الذي يدَّعي صلة من نوع ما بقبيلة من قبائل العرب ليكون بفضلها جزءاً من المكان المقدس (العالم العضوي) بما يعنيه ذلك من انتماء وعودة إلى المدينة. وفي حديث حاطب، الذي يستخدمه ابن منظور بذكاء: (إني كنت امرءاً مُلصقاً بقريش)[٧٠]. فإن المقصود بالرجل المُلْصَق «مَنْ يقيم في الحي من العرب وليس بينه وبينهم نسب»

وذلك يشير صراحة إلى أنه تمّ تجريده من الرابطة الدموية بالقبيلة؛ وبذا فهو (منفي) وإن ظل موجوداً في المكان وفي حماية القبيلة. وعلى الأرجح فإن نظام الإلصاق هذا الذي ابتكرته العرب كحلٍ لمعضلة المنفيين عن محيط مكة والطارئين عليها والمهاجرين صوبها تقرّباً وتبركاً بقدسيتها؛ كان حلاً مثالياً لأنه يستخدم المشاركة الإلهية في القرار على نحوٍ رمزي شديد الفعالية. إن الإنفصال عن الجماعة في حدوده الرمزية يمثّل نمطاً مألوفاً من أنماط التوتر الذي يؤدي غالباً إلى الهجرة عن المكان. ولكن لما كانت القرعة على صِلة الفرد بالجماعة البشرية تتمّ في إطار المكان المقدس وتحت إشراف الجماعة، التي سوف تنتظر تقرير مصير الفرد من الآلهة مباشرة؛ وترى فيه أمراً مُلزِماً، فإن من البدهي أن يشكل ذلك دافعاً جديداً من دوافع النزاع على حق البقاء في المكان لقاء التخلي عن حق الانتساب إلى الجماعة؛ وهذا حلّ مثالي تلعب فيه الثقافة لا الطبيعة، دوراً حاسماً وكلياً باتجاه تكريس حق الفرد في الاحتفاظ بامتياز العلاقة الروحية مع المكان، برغم افتقاد الرابطة الدموية بالقبيلة المُستجار بها. إذا كانت الطبيعة تدفع باتجاه الطرد والنفي، وإذا كان الفرد يفتقر إلى رابطة الدم، فإن الثقافة على العكس من ذلك، تدفع صوب منح الفرد حق تأسيس علاقة مكوث داخل المكان المقدس؛ وفي الآن ذاته إقصاء وجوده وحضوره كفعالية اجتماعية؛ وهذا ما تتضمّنه الكلمات في القِداح: (منكم) و(من غيركم) و(مُلصَق).

المشاركة إذن، في المكان، مع قبول مبدأ عدم الانتساب إلى الجماعة بعمق؛ تعيد من الناحية الرمزية، إنتاج الوضعية القديمة للإنسان بعد نفيه من الجنة، فهو مُطالب في الأرض بتكريس وجوده الدنيوي برمته لأجل تأكيد انتسابه إلى الجماعة، التي

تسيطر على المكان، فارضةً عليه مبدأ الانتساب إليها كمقابل معنوي ومادي للفوز بحق المشاركة وتقاسم البركة. الفرد بعد طرده؛ مجرد ـ عملياً ـ من كل حق سوى حق إعادة تعريف نفسه كجزء من الجماعة الأولى، والمكان الأول. ومن أجل هذا الهدف فإنه لن يكفَّ عن تحويل كل حجرٍ إلى محدَّد رمزي للحضور الإلهي حتى ولو كان ذلك أثناء رحلة إلى أخواله، ليُعيد بناء بيت الرب أو ينشىء مدينة جديدة على أنقاض أخرى، مطمورة تحت الرمال، ولذا لن يتوقف كل (مُلصَق) عن إظهار ولائه الكامل للقدسي، مُضحّياً بشرف كل رابطة دموية.

* * *

بماذا يمكن تفسير أسطورة (إرم] ﴿ذات العماد﴾ الموجودة وسط الصحراء؟ والمبنية من أعمدة رخامية وصخور أو من أحجار كريمة ومعادن ثمينة؟ فكرة كون المدينة كلها من الأحجار النارية كالياقوت والزبرجد واللؤلؤ، ومن معادن نارية كالذهب والفضة، تنطوي على تأكيد صريحٍ للطقوسية الرمزية التي قَرنَت ـ دوماً ـ كل مدينة أرضية بعالم سماوي مفارق ومُتسام، وبأجسام مضيئة مقابلة ونموذجية كالشمس والقمر والكواكب السيّارة والنجوم. لا ريب أن (التوراة) التي رأت إلى (أورشليم) كمدينة مضاءة، مُتلألئة؛ إنما رأت إليها على النحو ذاته الذي رأت فيه كل الثقافات القديمة، السامية، إلى المدن، ومنها ثقافة العرب القدماء (العرب البائدة) وهم أقرب تكوين بشري إلى بني إسرائيل، زمنياً ومكانياً؛ وعندما نظرت (التوراة) إلى (أورشليم) فإنها لا بد نظرت إليها في النسق الثقافي نفسه لتصوّر هذه الثقافات عن المدينة، فهي من الذهب والأحجار الكريمة لا من مجرد صخور وأحجار. وعندما

دُشنَ سور (أورشليم) طلب اللاّويون من الجميع أن يحضروا للغناء والفرح والضرب بالصنوج والعيدان والكنّارات[٧١]. ولكن ثمة صورة مسيحية موازية:

«ستبنى أبواب أورشليم من الياقوت والزُمرد

وجميع أسوارِكِ من الحجر الكريم

وستبنى أبراج أورشليم من الذهب

وتحصيناتها من الذهب الخالص

ستفرش شوارع أورشليم بالياقوت الأحمر

وحجر أوفير»[٧٢].

فيما قبل ذلك وبوقت طويل، نظرَ السومريون الأوائل إلى مدنهم على أنها «مدن آلهة». إن سائر أساطير بناء المدن في ثقافة سومر، تنسب إلى الآلهة، ومباشرة، كل مدينة عظيمة تُبنى، ولذلك فإن الخطاب الأسطوري يُعطي ما هو مطلوب منه لفهم المغزى المُحدّد لإرسالاته الرمزية؛ لأن نسب بناء المدن إلى آلهة السماء يعني أن قوة خفية، كانت على الدوام هي التي تتحكم في إنشاء النموذج الأرضي للمدينة السماوية. لقد نُسبت «المدن الأولى» في سومر إلى الآلهة وسميت خمس منها بـ «المدن المقدسة» حيث جرت فيها عبادة آلهة البانثيون القديم. الإله يضع بنفسه، الشعائر وطقوس العبادة كما هو الحال مع آدم عندما علمه الله عن طريق جبريل الطواف حول الكعبة ذاتها التي كانت تؤديها الملائكة حين تطوف حول البيت، وفي هذه الحالة كان على آدم أن يواصل طوافاً قديماً جرى في الأرض قبل ألفي عام من خلقه، حين طافت الملائكة حول الكعبة[٧٣]. ربما كان المعتقد القديم بشأن «المدينة المقدسة» أساساً صلباً من جملة أساسات في نظام الخطاب الأسطوري،

بحيث أمكن في النهاية تمثلُها على أنها مدن أنشئت وتأسست على يد مخلوقات وكائنات خارقة القوة، جانّ وشياطين أو ملائكة، كما هو الحال مع تصوّر العرب لـ[إرم] و(تدمر) و(الإسكندرية). وعندما يقول الشاعر الجاهلي إن (تدمر) بُنيت بأمر من الإله الذي سخّر الجن لسليمان، فإنه إنما يعيدُ صياغة الفكرة السومرية عن المدينة التي بناها الإله في نيبور، حيث ارتفعت كجبل شامخ في السماء. إنها (الصخرة المقدسة) التي ترتفع لملاقاة القدسيّ. ليست (تدمر) التي عرفها الأكديون Tadmir واعتبرها علماء الآثار نموذجاً لاستيطان البدو (وحتى اليوم فإن سكانها من أنصاف البدو) وحدها مَنْ تُنسب إلى سليمان، إذ هناك قصر شهير عرفه العرب باسم (الأبلق) وهو حصن الشخصية الأسطورية السموأل بن عادياء(٧٤) اليهودي، يُنسب أيضاً لسليمان. قال الشاعر:

ولا عـــاديـــاً لم يـمـــنـــع الموتُ مـــالـــهُ
مــوردٌ بـتـيـمــاءَ الـيـهــودي أبـلـقُ
بـنـــاه سـلـيـمـــان بـــن داود حـقـبـةً
لـــه أزج عـــالٍ وطـــيّ مـــوثَـــقُ
يـــوازي كُـبـيـداتِ الـســمـــاء ودونـه
بـــلاط ودارات وكـــلـــس وخـــنـــدقُ

مثل هذه (المدينة) التي «توازي كبيدات السماء» أي ترتفع لملاقاة القدسي، تمكّن الإنسان من أن يكون قريباً من السماء، تماماً كما لو أن الإنسان يرتقي صخور الجبل أو يحلقُ فوق ظهر طائر. المدينة في المعتقدات العربية القديمة، ليست مجرد «منشأة معمارية» كما قد يُخيلُ لنا؛ بل هي «مقولة تاريخية». إن كل معرفة بهذه المقولة،

وكل مسعى لتفهّم وظائفها، لا بد أن ينطلق، وقبل كل شيء من حقيقة مفادها أن إنشاء المدينة ارتبط بعلاقة عضوية مع المقدّس، وهذا يتضح عند تحليل أسطورة [إرم] من هذا المنظور، كما يتضح عند تحليل ظروف نشأة (مكة) التي اختارها الله بنفسه؛ واستطراداً، المدن الأخرى من (نيبور) السومرية وصولاً إلى (تدمر) و(الإسكندرية). في ثقافة سومر، كانت المدينة وأراضيها بجميع سكانها، تمثّلُ «إله المدينة» إذْ كان الحاكم أو الملك أو الكاهن، والذي يجسد جلجامش نموذجه الأول، هو «وكيل الإله». هذه الفكرة السومرية الجذور عن مكانة الحاكم، تُستكمل في نسقها المعرفي العربي، وعبر النص القرآني في صورة الإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض ﴿إنّي جاعل في الأرض خليفة﴾(٧٥). لقد خلقت الآلهة الإنسان لكي يخدمها ويتعبد إليها؛ ولذلك رأى السومريون إلى أنفسهم لا كمواطنين أحرار وإنما كذلك كخدم للآلهة، ولعل أسطورة فصل (إنليل) للسماء عن الأرض، حيث قام بعدها بتضميد جراح الأرض من نقطة الاتصال المقطوعة مع السماء، والتي كانت بالطبع في (نيبور) المقدسة، تعرضُ الأساس القديم على أكمل وجه، لما سيُعرَف ـ تالياً ـ مع النص الكريم (القرآن) عن فصل السماوات والأرض، فالله هو فاطر السماوات وكانتا رتقاً(٧٦). إن اسم معبد (نيبور) المقدسة التي وجدت باعتبارها سرّة الأرض هو Duranki بمعنى (رباط) الأرض والسماء، أي السُرّة المقطوعة والمضمّدة ـ وهذه سنجدها في اسم مدينة الرباط الحالية عاصمة المغرب ـ التي لن تشذّ عن القاعدة، فترى في نفسها سُرّة العالم، شأنها شأن المدن الأخرى، فكما أن (مكة) هي سُرّة الأرض برأي الأزرقي، فإن العراق هو سُرّة الأرض برأي المسعودي(٧٧). ما من مدينة في ثقافات العالم القديم إلاّ واعتبرت نفسها أنها هي

مركز العالم، نقطة اتصاله الأزلي بالسماء، بيد أن ذلك ـ كما سنرى ـ يتوقف على قدرة هذا الادعاء على الاستمرار بتحول المعتقد إلى حقيقة من خلال إنشاء المعبد. هذه هي الميزة الجوهرية في معمارية المدينة؛ ويبدو أنها تطورت بصورة مستقلة، دائماً، عن المدينة، ذلك أن وجود معبد يقع على شرفة عالية (تل أو جبل أو موضع مرتفع، وهو العنصر الإنشائي الأهم، والأكثر جذرية من بقية العناصر) قد بلغ شكله النهائي مع ظهور (الزقورة) في بابل و(الأهرامات) في مصر. يلاحظ ماك آدمز الذي أجرى سلسلة من الأبحاث المُعمّقة في سومر، أن هناك وحدة عضوية مذهلة بين المعبد والمدينة والقصر، عاشت باستمرار في بيئة إيكولوجية واحدة، بينما تَفتقد المدينة المعاصرة مثل هذه البيئة. هذا النمط من المدن كما يلاحظ علماء السومريات، مؤلف من ثلاثة أجزاء (المدينة الداخلية) و(الضواحي والتخوم) و(المدينة الخارجية). يقع مركز المدينة عند البوابة الرئيسية، وعادة ما توجد عدّة بوابات، حيث تجري اجتماعات السكان ويؤدي الحاكم وظيفته، فيما المدينة الخارجية مكرّسة كفضاء مفتوح للمراعي والبيوت والحقول والبساتين. تحتوي المدينة الخارجية هذه على موقع الحرس الذي يسمى بالسومرية Kar وبالأكدية Kra. (ولا يزال هذا التعبير مستخدماً بالصيغة نفسها اليوم) فالكار يعني العمل؛ وثمة استخدام مماثل للكلمة(٧٨) السومرية.

فالكارو Karu يعني مركز النشاط التجاري في المدينة حيث يعيش ويلتقي التجار الغرباء. لا شك أن البدوي الحالم بمدينة ذهبية، هو حالم، وقبل كل شيء، بالانتقال إلى مكان يكون قادراً على دمجه في بيئة إيكولوجية جديدة مع المعبد والعمل، وقد وصلنا عبر لوح فخاري من عام ١٥٠٠ق.م، رسم توضيحي لمعمارية مدينة (نيبور)

تظهر فيه أهم ملامحها القديمة، فالأسوار حصينة تماماً والبوابات عملاقة؛ ثم هناك الأنهار والقنوات والمعابد و(الهياكل)[٧٩]. لقد كان، باستمرار وسط كل مدينة سومرية (قطاع مقدس) وهو مكان مُسوَّر ومنفصل عن سواه من الأبنية وتتمركز فيه الآلهة الكبار؛ وحوله تتجمع الأحياء والبيوت السكنية. تتميز هذه المدن بالبوابات الضخمة والأسوار ذات البروج والمُسنَّنات، وهو نظام مزدوج من التحصينات، وعلى هذا النحو كانت المدينة، بامتياز، حصناً منيعاً. تعزو الأسطورة السومرية بناء الأسواء العملاقة كما هو الحال مع مدينة (إرك) إلى جلجامش، أي إلى شخص أسطوري، نصف إله فـ [إرك صنعتها يدٌ إلهية. أما إ ـ أنا فهو معبد هبط من السماء][٨٠]. ويقدّم لنا حلم الملك السومري (جوديا) عرضاً دقيقاً لحلم الإنسان بالمكان النموذجي. لقد رأى ذات يوم حلماً مفزعاً: كان هناك رجل ضخم «بحجم السماء» وضخم «بحجم الأرض» في مواجهته، نصفه العلوي إله، جناحاه كانا مثل جناحي «الأمدكد» imduged بينما نصفه العلوي «زوبعة»، وإلى يساره ربضَ أسدٌ (ثم أمرني أن أشيّد معبداً ولكنني لم أفهم مقاصده، وأشرقت الشمس أمامي في الأفق. كانت هناك امرأة ـ مَنْ قد تكون؟ ـ كانت تمسك بقلم من معدن برّاق. ونقشت على رقيم: نجمة السماوات المتلطفة ـ .... ـ وكان هناك بطل آخر ذراعاه مطويان، ماسكاً بيده لوحاً من اللازورد وقد ثبتت مخطط المعبد الذي سيُشيّد)[٨١]. هذا ما تقوله الأسطورة عن حلم الملك (جوديا)؛ وهو الشيء ذاته الذي تقوله أسطورة أخرى عن حلم نابونئيد الذي حكم بعده بزهاء ألفي عام (الدولة البابلية الحديثة)، إذْ عندما قرر نابونئيد بناء معبد الإله سين (سن) إله القمر في حرّان أثناء تعبّده في صحراء تيماء العربية، رأى حلماً مفزعاً: «في بداية

حكمي المقدّر منذ الأزل، جعلتني الآلهة أرى حلماً. كان مردوخ السيد العظيم وسن كوكب السماء والأرض المضيء واقفين سوية. قال لي مردوخ: نابونئيد ملك بابل. إجلبْ لي آجراً بعرباتك وشيّد Ehuhul»(٨٢).

الهوامش:

(*) من نصّ الأسطورة.

(١) تكوين: ٢١/٩ ـ ٣٠.

(٢) **القرآن الكريم**، سورة البقرة، الآية ١٢٧.

(٣) سفر الأخبار الثاني، ج ٥، ص ١٠، ١١/١٦.

(٤) **القرآن الكريم**، سورة إبراهيم، الآية ٣٧.

(٥) الأزرقي، **أخبار مكة**، ج ١، ص ٥٥.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) **أخبار مكة**، ج ١، ص ٥٥.

(٨) الأزرقي عن ابن عباس وغيره، **أخبار مكة**، (اللسان).

(٩) **القرآن الكريم**، سورة النجم، الآية ٤٦.

(١٠) **التيجان**.

(١١) **القرآن الكريم**.

(١٢) انظر الفصل الثالث، **ومعجم البلدان**.

(١٣) انظر معلقة زهير بن أبي سلمى:

والبيت:

فتُنتِجْ لكُم غِلمانَ أشأَم كلهُمْ

كأحمرِ عادٍ ثم تُرضِع فتَفْطمِ

(١٤) **القرآن الكريم**، سورة البقرة، الآية ٦٩.

(١٥) حشّ الوقود: لاتقاد النار وهو أجود من الحطب. انظر معلقة طرفة بن العبد: (شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات: لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري ـ دار المعارف ـ مصر ١٩٨٠ تحقيق عبد السلام محمد هارون).

(١٦) (صموئيل الثاني: ٢١/١٦).

(١٧) ابن هشام، **السيرة**.

(١٨) الأزرقي، **أخبار مكة**، زمزم.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) تكوين: ٢٦/١٧ - ٣٥.

(٢٢) تكوين: ٢١/٩ - ٣٠.

(٢٣) حول جبال فاران، انظر مثلاً ملاحظات محقق الملل والنحل للشهرستاني: جـ ٢: يقول نصاً [فاران كلمة معرّبة] (انظر هوامش ومصادر في خاتمة الكتاب) وهي جبال مكة.

(٢٤) تكوين: ٢١/٩ - ٣٠.

(٢٥) تكوين ١٤/٣ - ١٨.

(٢٦) انظر الفصل الأخير.

(٢٧) **أخبار مكة**، للأزرقي، المصدر نفسه.

(٢٨) **أخبار مكة**، ج ١، ص ٢٨٣.

(٢٩) **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، كمال الصليبي، مصر وبنو إسرائيل في عسير للدكتور زياد منى.

(٣٠) **معجم البلدان**.

(٣١) تكوين: ١٤/٣ - ١٨.

(٣٢) **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، انظر هوامش ومصادر الكتاب في الخاتمة.

(٣٣) هناك كما قلنا ـ فيما سلف من الصفحات ـ ثلاثون اسماً لمكة يعنينا منها هنا الاسم الأهم (أم رحم) أو (أم رحمن). انظر الفصل السابق، وما قبله من هذا الكتاب.

(٣٤) **أخبار مكة**، و **أخبار الرسل**.

(٣٥) الأزرقي، **أخبار مكة**، و **أخبار مكة: في قديم الدهر وحديثه**، للفاكهي المكي، ترجمة: عبد الملك بن دهش.

(٣٦) الأزرقي، **أخبار مكة**، والفاكهي، **أخبار مكة**.

(٣٧) الأزرقي، **أخبار مكة**، والفاكهي، **أخبار مكة**.

(٣٨) **أخبار مكة**، ج ١، ص ٥٧.

(٣٩) الأزرقي، الفاكهي، **أخبار مكة**، والطبري.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج ١.

(٤٢) ابن أبي الفداء، ج ١، ص ١٠٥.

(٤٣) النويري، **نهاية الإرب**، ج ٢، ص ٢٩٢.

(٤٤) **العقد الفريد**، ج ٢، ص ٦٩.

(٤٥) **قبائل العرب**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٤.

(٤٦) هي ابنة المضّاض بن عمرو الجَرهمي. وهو برأينا المقصود في التوراة بـ (المؤداد).

(٤٧) في رواية أخرى عند الفاكهي (أخبار مكة) سنرى أنها من العماليق. والطلاق في هذه الحالة له مغزاه الرمزي كطلاق مع حقبة العماليق مع صعود جرهم.

(٤٨) **أخبار مكة**، ج ١، ص ٥٨.

(٤٩) الإسلام كديانة زراعية انبثق من العدنانيين، وهذا له دلالة خاصة في سياق نظرة عميقة إلى الخطاب الأسطوري.

(٥٠) **أخبار مكة**، الأزرقي، انظر أسطورة الزواج السومرية هذه [الفصل الأسبق].

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) سائر الروايات تؤكد ذلك. انظر مثلاً: الفاكهي والأزرقي والطبري.

(٥٣) **أخبار مكة**، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٢ - ٦٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤.

(٥٥) الأزرقي، أخبار، وسائر المصادر القديمة. وقد عالجنا هذه الأسطورة بإسهاب في كتابنا **النار والصولجان** يوسف والبئر في الأسطورة العربية الإسلامية.

(٥٦) أخبار، ج ١، ص ٨٤. ومن شرف مكة (أنها كانت لقاحاً لا تدين لدين الملوك ولم يؤدِ أهلها أتاوة، تحج إليها ملوك حمير وكندة ولخم) - **بلوغ الإرب**، الآلوسي، ج ١، ص ٢٤٢.

(٥٧) تكوين: ١٠/٢١ - ١١/١١: ويقطان ولد المودّاد وشالف. وحضرموت ويارح وهدورام وأوزال ودقلة وعوبال وأبيمائيل وشبأ) ويمكن الزعم هنا أن «عوبال» هو عبيل، القبيلة العربية البائدة أما أوزال فهو الاسم القديم للمدينة اليمنية صنعاء كما يذكر الهمداني (**الإكليل**، ج٢، ص ٢٠٥).

(٥٨) (أخبار، ج ١، ص ٨٤).

(٥٩) **مروج الذهب**، ج ١.

(٦٠) **لسان العرب** ، مادة إرم.

(٦١) تكوين، ١٢/١ - ١٧، تعني حران «الطريق» سميت بذلك لأنها كانت نقطة التقاء الطرق.

(٦٢) تكوين، ٢٣ /١٢ - ٩/٢٤.

(٦٣) انظر الفصل الثاني، وبرأينا أن (الأكيدر) هو تصحيف عن (قيدار) في التوراة.

(٦٤) تكوين، ٢٨/٢٧ - ٤٦.

(٦٥) تكوين، ١٥/١/٢٨.

(٦٦) الطبري، ج ١، ص ١٤٤.

(٦٧) الأزرقي، **أخبار اليمن**، ج ١، ص ١١٦.

(٦٨) قمنا بتقديم تحليل ضافٍ عن هذه الأسطورة ضمن مساهمة سابقة (النار والصولجان، يوسف والبئر في الأسطورة العربية).

(٦٩) عبد العرب، **أساف ونائلة**، بعد وقت طويل من أسطورة مسخهما إلى حجرين.

(٧٠) (فإن خرج «منكم» كان منهم وسطاً. وإن خرج «من غيركم» كان حليفاً، وإن خرج «مُلصَق» كان دعيّاً نفياً). هذا هو نصّ ما ورد في القداح بحسب الإخباريين. ميزة الأزرقي الأهم في نقل الخبر، إضافته الثمينة: «نفياً»، لكلمة دَعيّ، أي مجرد عن النسب، تعميقاً للمعنى الذي قصدناه «كانت القِداح في غاضرة بن حُبشية بن سلول بن كعب بن عمرو الخزاعي، حين وليت خزاعة مكة وكانوا يعطونه مائة درهم وجزوراً ويقولون له: إضرب لنا على فلان» (أخبار، ج ١، ص ١٩٢).

(٧١) نحميا: ٣٥/١٢/١٢.

(٧٢) الإنجيل، ٨/١٣ - ١/١٤.

(٧٣) (**أخبار اليمن**، ج ١، ص ٤٤.

(٧٤) هل ثمة صلة من نوع ما بين اسم (عاد) و(عادياء)؟

(٧٥) **القرآن الكريم**، سورة البقرة، ٢٨، ٢٩.

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) **مروج الذهب**، المسعودي.

(٧٨) **المدن القديمة**، ص ٧٢.

(٧٩) يبدو أن كلمة (هيكل) التي عرفها العرب في أشعارهم ترادف كلمة (العظيم) من حيث المعنى. إن امرأ القيس يصف الخيل بهذا المعنى:

وقد اغتدي والطيرُ في وكناتها

بمنجرد قيد الأوابد هيكل

(٨٠) **عظمة بابل**.

(٨١) المصدر نفسه.

(٨٢) لأن Ehuhul ترتبط بمعبد سين (سن) إله القمر، فإن من المحتمل أن بُنيتها الأُكدية تماثل كلمة (هلال) العربية. وثمة صلة واضحة أخرى بين الصحراء وعبادة القمر. لا شك أن انتشار اليهودية، تالياً، وإن بشكل محدود في (تيماء) يرتكز على أرضية المعتقدات المشتركة القديمة، وبيت الشمّاخ الشهير يدلّل على ذلك:

كـمـا خـطُّ عـبـرانـيـة بـيـمـينهِ
بـتـيـمـاء حَـبْـر ثـم عَـرَّضَ أسـطـرا

معلقة زهير بن أبي سلمى (المعلّقات) يقول مطلعها:

أفـي أمّ أوفـى دمـنـة لم تـكـلـمِ
بـحـومـانـةِ الـدُّراج فـالمتـثـلـمِ

ديـار لـهـا بـالـرَّقـمـتـيـنِ كـأنـهـا
مـراجـعَ وشـمٍ فـي نـواشـرِ مـعـصـمِ

بـهـا الـعـيـنُ والآرام يمـشـين خِـلـفـةً
وأطـلاؤهـا يـنـهـضـن مـن كـل مُـجْـثـمِ

إيضاحات:

- زمزم: كان حلم عبد المطلب جدّ الرسول (ص) متلازماً مع حفر زمزم؛ ولذا فإن لمعارضة قريش مغزى دينياً بما أن البئر مقدسة «بئر أبينا إبراهيم وإسماعيل ـ الأزرقي ـ الفاكهي، ابن هشام». إن إعادة حفرها تعني الانتساب إليها كمكان مقدس أو يرتبط بمكان مقدس.

- في أخبار مكة للفاكهي: ٥:١٢٠؛ وسواه): عن حارثة بن مضرب عن علي (رض) قال: إن إبراهيم استوهب هاجر من ساره فوهبتها له وشرطت عليه أن لا يُسرها فالتزم ذلك ثم غارت منها، فكان ذلك السبب في تحويلها مع ابنها إلى مكة. [روى الفاكهي بسنده عن الواقدي عن أبي جهم بن حذيفة خبراً في قدوم إبراهيم بإسماعيل ـ عليهما السلام ـ قال فيه: فعمد إبراهيم على موضع [الحجر] فأنزل عليه هاجر وإسماعيل. وأمر هاجر أن تتخذ فيه عرشاً]. الإشارة إلى (موضع الحجر) تبدو ملتبسة؛ فهل المقصود بها مكان بعينه اسمه [الحجر] أم أن المقصود (موضع الحجر) الذي يتحول فيما بعد إلى عقيدة أو معتقد ديني، له صلة بالحجر الأسود، وهذا يعني أن أصل تسمية مواضع في الجزيرة العربية بـ (الحِجر) في اليمامة والحجاز والشام؛ إنما هو من بقايا معتقد عربي قديم عن هبوط الحجر الأسود بما هو تحديد رمزي للإله. وبذا فهو أقدم من [حنيفية] إبراهيم ومن يهودية قوم موسى فيما بعد. وبالتالي فإن مسألة كون (بن حجر) التي ذكرها الآثاريون كدليل على وجود

إله بهذه التسمية لا تعدو كونها راسباً ثقافياً استمر استمرار مجتمعات العرب العاربة.

- جبال (فاران): كلمة عبرية مُعرَّبة وهي من أسماء مكة. وقد أثبته ابن منظور بأن جذر الكلمة (فرن) ربما كان من أصل غير عربي. بينما يقول الشيخ أحمد فهمي محمد محقق كتاب **الملل والنحل** للشهرستاني: جـ ٢: ١٦ وكذلك الألوسي (بلوغ الإرب) إن فاران هي جبال مكة وقيل هي جبال الحجاز.

- حول جرهم في **معجم قبائل العرب**: جُرهم: بطن من القحطانية، كانت منازلهم أولاً في اليمن، ثم انتقلوا إلى الحجاز، فنزلوه، ثم نزلوا بمكة واستوطنوها. وأما قدومهم إلى مكة فيُعزى إلى سببين: الأول أن يعرب بن قحطان حينما فاز وقومه على عاد وثمود واستولى على بلادهما، وعلى بلاد العمالقة، أرسل إخوته جرهماً إلى الحجاز لانتزاع السلطة لأنفسهم من أيدي العماليق. والثاني: أنه حصل تنافس شديد بين القحطانيين من حمير وسبأ وجرهم، كما يقع دائماً بين المقيمين في مكان واحد، من التنافس في حب الظهور والزعامة وطلب الرزق والسيطرة على الآخرين، أدى إلى تكاتف قحطان على أبناء عمومتهم من جرهم ونفيهم.

- (عمر رضا كحالة، معجم قبائل العرب، ١، ١٨٣، **نهاية الإرب** للقلقشندي مخطوط ق ٩٣ ـ ١، **نهاية الإرب**، للنويري ج ٢: ١٠٥).

- طلاق إسماعيل (الفاكهي، **أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه**، ٥، ١٢٨): روى الفاكهي بسنده عن طريق الواقدي: عن أبي جهم بن حذيفة. قال: لما بلغ إسماعيل تزوج امرأة من العماليق ابنة صدّي. قال فجاء إبراهيم زائراً لإسماعيل، وإسماعيل في ماشية يرعاها ويخرج متنكباً قوسه فيرمي الصيد مع رعيته وكان يرعى بأعلى مكة، السدر وما والاها، فجاء إبراهيم إلى منزله فقال: السلام عليكم يا أهل البيت. فسكتت ولم ترد عليه إلاّ أن تكون ردت عليه في نفسها. فقال: هل من منزل؟ قالت: لاها الله إذن. قال: كيف طعامكم ولبنكم وماشيتكم؟ قال: فذكرت جهداً. فقالت: أما الطعام فلا طعام وأما الشاة فلا تحلب الشاة بعد الشتاء المضير. قال الواقدي: المضير السحب. وأما الماء فعلى ما ترى من الغلظ. قال: فأين ربّ البيت. قالت: في حاجة. قال: فإذا جاء فأقرئيه السلام وقولي له: غيِّر عتبة بيتك). هذه الأسطورة تروي ـ برأينا ـ قصة الافتراق التاريخي بين العرب (البائدة) و(العرب المستعربة) فعبر الطلاق من ابنة العماليقي يتم الطلاق رمزياً بين إسماعيل والعرب الذين كانوا محكومين بشروط البداوة ولن يتمكنوا من اجتياز العالم اللاّعضوي نحو الزراعة، وهذا مغزى سؤال إبراهيم عن (الطعام) وفي رواية الأزرقي (عن الحب). وقد تكثف هذه الواقعة إحساس العرب القدماء بعصر انتهاء (أمبراطورية الفوضى) التي أقامها العماليق في الجزيرة العربية وبدء عصر القبائل العربية الحديثة، أي الجيل الجديد من القبائل المتحدِّرة من نسل إسماعيل.

الفصل الخامس

أكثر من [إرم]

«ثم فُتِحَ، فإذا برجل على سرير عليه سبعون حلّة منسوجة بالذهب وفي يدهِ لوح مكتوب عليه بيتان من الشعر، وإذا عند رأسه سيفٌ أشدّ خضرة من البقْلة مكتوب عليه: هذا سيف عاد بن إرم»(*).

يعرضُ الأبشيهي(١) نصّاً آخر على هامش أسطورة [إرم] سيضعها من جديد في مسارٍ دقيق(٢):

«عن عبد الملك بن عُمير، عن رجلٍ من أهل اليمن، قال: أقبل سيلٌ باليمن في خلافة أبي بكر الصديق (رض) فكشف عن باب مغلق، فظنناهُ كنزاً، فكتبنا إلى أبي بكر (رض) فكتب إلينا: لا تحركوه حتى يقْدمَ إليكم كتابي. ثم فُتِحَ، فإذا برجل على سرير عليه سبعون حلّة منسوجة بالذهب وفي يده اليمنى لوح مكتوب عليه هذان البيتان:

اذا خـــان الأمـــيـــرَ وكـــاتـــبـــاهُ
وقـــاضـــي الأرض داهـــنَ فـــي الـــقـــضـــاءِ

فـــويـــلٌ ثـــم ويـــلٌ ثـــم ويـــلٌ
لـــقـــاضـــي الأرض مـــن قـــاضـــي الـــســـمـــاءِ

وإذا عند رأسه سيف أشدّ خضرة من البقلة مكتوب عليه: هذا سيف عاد بن إرم».

يتوجب عند قراءة هذا النوع من المَرْويات، عدم الإذعان لما يقوله

ـ عادة ـ المؤرخون القدامى، وكثرة من المعاصرين، الذين ينظرون إليها على أنها من «تخاريف» اليمنيين (الحميريين): فهم نشروا نمطاً من الأساطير والحكايات الخرافية بهدف «أن يرفعوا من شأن ماضيهم». هذا الادعاء، من جانب المؤرخين، يلزمه الكثير من الاحتراس والحذر، لأن نشر أساطير كهذه قد لا يتصل بسلوك أشخاص يشعرون بالنشوة والزهو حين يُرْوى الماضي الخاص بقبائلهم؛ وعلى الأرجح فإن ذيوع وانتشار مثل هذه الأساطير له، بدرجة أولى ومباشرة، علاقة بنظرة العرب إلى حضارة جنوب الجزيرة العربية؛ وبدرجة أقل بالتراث الثقافي للعرب البائدة. إذا جرَّدنا الأسطورة مما يَعْلَقُ بها من تدخلات مكشوفة للرواة، كتابة قصائد ركيكة (مثلاً)، ثم الزعم أنها جزء من الخطاب الأسطوري، فإن ما يتبقى هو الجوهر. يلاحظ ابن خلدون[٣] وهو يقرأ أسطورة [إرم]:

«إن هذه المدينة لم يُسمع لها خبر من يومئذٍ من بقاع الأرض وصحارى عدن؛ التي زعموا أنها بُنيت فيها في وسط اليمن، وما زال عمرانه مُتعاقباً، والأدلاّء تقصّ طرقه من كل وجه، ولم يُنقَل عن هذه المدينة خبرٌ ولا ذكرها أحد الإخباريين، ولا من الأمم، ولو قالوا إنها درَسَت فيما درس من الآثار لكان أشبه. إلاّ أن ظاهر كلامهم أنها موجودة، وبعضهم يقول على أنها دمشق بناء على أن قوم عاد ملكوها. وقد ينتهي الهذيان ببعضهم إلى أنها غائبة، وإنما يَعثرُ عليها أهل السحر والرياضة».

يكرّر ابن خلدون ـ هنا ـ موقفاً شاسعاً ومألوفاً اتخذه معظم الإخباريين والمفسرين، وإن يكن منهج ابن خلدون يعيد ـ عملياً ـ صياغة هذا الموقف بشكل أفضل، غير أنه لا يختلف كثيراً عن المواقف الأخرى، إلاّ في نقطة واحدة هي إشارته الثمينة إلى

احتمال أن تكون سيطرة «عاد» على دمشق، التي «امتلكوها» وحكموها في وقت ما من الأوقات هي السبب الحقيقي للربط بين [إرم] ودمشق. هذه الإشارة سوف تكون مادة الفصل التالي(٤)، بينما سنركز ـ هنا ـ على ما هو عام في المسألة. إن العلاقة بين [إرم] و«عاد» على المستوى اللغوي، وكما وردت في النصّ القرآني، هي علاقة حقيقية وأبعد ما تكون عن إطار كونها مشكلة لغوية. لقد اعتقد ابن خلدون إن ما حَمَل بعض المفسرين الذين حلّلوا (سورة الفجر) تحليلاً دينياً ولغوياً، على الربط بين [إرم] وبين «عاد» إنما هو «ضياعة الإعراب»(٥)، ففي لفظة ﴿ذات العماد﴾ رأى هؤلاء أنها صفة لـ [إرم] ثم حملوا «العماد على الأساطين» أي تصوّروا الأعمدة على أنها تعني بناء معمارياً اسمه ﴿ذات العماد﴾، وهذا ما تسبَّبت به قراءة ابن الزبير، الذي أجاز قراءة ﴿إرم ذات العماد﴾ باعتبارها صفة «عاد».

حصرُ المشكلة في نطاقها اللغوي يكشف عن بعض العيوب غير المتوقعة في منهج ابن خلدون السوسيولوجي، ولكنه في المقابل يُملي علينا الاعتراف بأن قراءة ابن الزبير قد تسببت، في النهاية، في نشوب «أزمة» حقيقية، على مستوى قراءة الأسطورة في ضوء المنهج اللغوي، بين المفسرين والإخباريين، بل وكذلك في حدوث بلبلة لا حدود لها بين المسلمين، إذْ صار بوسع المسلم أن يقرأ الآية على هذا النحو: ﴿ألم ترَ كيف فعل ربك﴾ ثم: ﴿بعاد إرم ذات العماد﴾، بينما يمكن لمسلم آخر أن يجادل في القراءة ويقرأ السورة على نحو مختلف: ﴿ألم ترَ كيف فعَل ربك بعاد﴾. ﴿إرم ذات العماد﴾. في القراءة الأولى (لابن الزبير) تكون [إرم] صفة لعاد، بينما في القراءة الثانية تكون إضافة. يترتّب على ذلك أن [إرم] إذا ما أعتُبرت صفة فإنها في هذه الحالة تكون اسماً لمدينة أو قبيلة أو

أمة تُنسب إلى «عاد». إن الإخباري الوحيد الذي يقول بكون «عاد» أمة هو ابن عباس، وهذا الأمر تؤكده النقوش التي عثر عليها المنقبون في خرائب ثمود، وسنرى دلالة ذلك فيما بعد، فالفرق الجوهري بين كونها (أمة) وبين كونها (مدينة) هو فرق جوهري أحدثته قراءة لغوية للسورة القرآنية. وهذا ما يدعونا إلى إبداء أقصى اهتمام ممكن بقراءة ابن الزبير الحاسمة والجذرية. يضرب ابن خلدون مثلاً على ما يسميه بالمضحكات فيما يتصل بالأسطورة فيقول:

«ومن الأخبار المستحيلة [...] ما ذكره البكري[٦] في بناء المدينة المسماة ذات الأبواب تحيط بأكثر من ثلاثين مرحلة وتشتمل على عشرة آلاف باب. والمدن أتُخذت للتحصن والاعتصام وهذه خرجت عن أن يُحاط بها، فلا يكون فيها حصن ولا معتصم، وكما نقله المسعودي[٧] أيضاً في حديثه عن مدينة النحاس وأنها مدينة كل بنائها نحاس، بصحراء سلجماسة ظفر بها موسى بن نصير في غزوته إلى المغرب، وأنها مغلقة الأبواب وأن الصاعد إليها من أسوارها إذا أشرف على الحائط صُعِقَ ورمى بنفسه فلا يرجع آخر الدهر، في حديث مستحيل، عادة من خرافات القصاصين. وصحراء سلجماسة قد نفضها الركاب والأدلاّء ولم يقفوا لهذه المدينة على خبر [...] ولقد عدَّ أهل النظر في المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله أن يؤول بما لا يقبل به العقل»[٨].

ما لم يلاحظه ابن خلدون، وهو يُسلط سيف النقد الجارح على البكري والمسعودي، أن أسطورة «مدينة النحاس» التي يتحدث عنها، والمعتقد أنها موجودة في الصحراء، حيث يأتيها الإنسان ليرمي بنفسه من أعلى شرفاتها وينزلق في اللاّزمن، هي أسطورة غير منفصلة (غير مستقلة تماماً) عن أسطورة [إرم] بل هي ذاتها أسطورة [إرم] ولكن بلغة أكثر تكثيفاً، فالنحاس وهو معدن ناري

يضاهي في قيمته الرمزية معادنَ مماثلة كالذهب والفضة وأحجاراً ثمينة كالزبرجد والياقوت واللؤلؤ، يقوم، عملياً، مقام كوكب ناري مماثل (الشمس أو القمر). ولأنها تقع في الصحراء تماماً مثل [إرم] فإن مَنْ يدخلها لن يدخل مكاناً أرضياً يستطيع مغادرته والعودة إلى قبيلته، بل سيصبح جزءاً منها. الإنسان الباحث عن «مدينة النحاس» الصحراوية لكي يُصعَق ويرمي بنفسه من أعلى شرفاتها فلا يعود إلاّ آخر الدهر (الزمن) هو نفسه الإنسان العائد إلى مكانه الأول، موطنه القديم: الجنة. أما عودته من اللاّزمن فهي تكرار للبُعد المأساوي في البحث عن المدينة العجائبية؛ أي النفي من جديد وتكرار محاولات العودة ثم النفي وهكذا إلى ما لا نهاية، وتلك هي بالضبط دلالات قول الرسول الكريم (ص): «ألا إن الزمان يعود كهيئته الأولى». عودة الزمن إلى نقطة بدئه، هذه، لن تحدث إلاّ عبر اكتشاف المدينة العجائبية المضاعة وسط الصحراء، وليس في أي مكان آخر.

إذن، تنتقل [إرم] هذه المرة إلى المغرب «صحراء سلجماسة» وترتبط بعصر الفاتح المسلم موسى بن نصير، وبذا يتوطّد استنتاجنا القائم بأن الفتوحات الإسلامية قامت بتنشيط المخيال العربي الإسلامي حيال «المدينة الذهبية» بما هي ذكرى دفينة (عن المكان الأول في السماء) وحسب، أما جذور هذا المخيال و«تاريخه» فإنهما يرتّدان إلى زمن ميثولوجي. أليس منطقياً أن نتساءل عن سرّ هذه العلاقة بين الصحراء والمدينة العجائبية؟ لا بد أننا سنخرج من جديد بالاستنتاج ذاته، فكل عالم لاعضوي هو موطن أسطورة عن عالم عضوي مفقود، ضائع، يبحث عنه الإنسان، وتلك واحدة من الحقائق التي تُعرب عنها أسطورة [إرم] أو «مدينة النحاس في سلجماسة» المغربية. ومع هذا فإن للهمداني رأياً آخر جديراً

بالتأمل[٩]، فهو يعتقد بأن كلمة [إرم] تعني مدينة لا «أمة» وهو المعنى الذي أثار حفيظة ابن خلدون. يقول الهمداني: «يُقال: وما بها طورى وما بها إرم وما بها ديار» وهذا يعني حسب الهمداني أن [إرم] التي هي برأيه كلمة «حميرية» قديمة تدلّ على المدينة، فيما تُدِّلُ كلمة «طورى» على «الطور» السريانية بمعنى مرتفع (أو جبل)[١٠]. إن سائر الاجتهادات اللغوية بشأن [إرم] تدور، فعلياً، في فلك تأويل (سورة الفجر) والسور المحايثة لها (الأحقاف. المؤمنون) ولذا لا مناص من سلوك هذا السبيل في الحدود الممكنة، مع أننا نعتقد أن تحليل هذه السورة ممكن فقط في إطار ربطها ببقية السور القرآنية.

برأي الإمام فخر الدين الرازي[١١] فإن آية ﴿ألم ترَ كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد﴾ تثيرُ مسائل عدة على الصعيد اللغوي والسوسيولوجي.

أولاً: تحدّدُ سورة الفجر ثلاث جماعات بشرية (من العرب المتقدمين وسواهم) هي: عاد، وثمود، و«فرعون على سبيل الإجمال» حيث قال تعالى: ﴿فصبَّ عليهم ربك سوط عذاب﴾. ومع أن النص القرآني، كما يرى الرازي، لم يبيّن كيف كان العذاب ولا صورته التفصيلية ـ هنا ـ وترك أمر ذلك لسورة أخرى هي (سورة الحاقّة) التي سوف تُعلمنا أن ﴿ثمود أُهلِكت بالطاغية﴾[١٢]، فيما أُهلكت عاد «بريح صرصر» إلى قوله تعالى: ﴿وجاءَ فرعونَ ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة﴾ فإن من الجائز قراءة النص القرآني الموزع على آيات وسور عدة بوصفه وحدة عضوية، وأن كل جزء فيه يمثل جزءاً من نظام السرد القرآني، ولذا فإن

الجماعات البشرية الثلاث ترتبط على نحوٍ ما بمسألة [إرم].

ثانياً: يردُ اسم «عاد» عند سائر الإخباريين باختلافات يسيرة هكذا: هو عاد بن عوص بن [إرم] بن سام بن نوح. حسب بعض القراءات جعل اسم «عاد» اسماً لقبيلة، كما يُقال لبني هاشم (مثلاً): هاشم، ولبني تميم: تميم. وقد زُعِمَ على نطاق واسع في كتب القدماء من العرب ورواياتهم، أن «عاد» التي يرد ذكرها في القرآن هي «عاد الأولى» بدلالة الآية القرآنية: ﴿وإنه أهلكَ عاداً الأولى﴾ بينما يقال للمتأخرين «عاد الثانية» أو ما يسمى بـ «عاد الأخيرة». في هذا الإطار يظهر اسم [إرم] على أنه الجد الأعلى لعاد. ثمة اعتقاد يثيرهُ الإخباريون والمفسرون يضع المسألة ـ برمتها ـ أمام مفترق طرق يصعب الإفلات منه؛ فإذا ما سلَّمنا بأن المتقدمين من العرب البائدة ومن بينهم «عاد» القبيلة يُسمون بـ «عاد الأولى» فإن هؤلاء يُعرفون بـ [إرم] نسبة إلى جدّهم. على العكس من ذلك فإن قراءة أخرى يمكن أن تفضي إلى معنى مضاد تتحول فيه القبيلة إلى مدينة، أو اسماً لبلدة عاش فيها هؤلاء، وبالتالي فإن ذلك سوف يفتح السبيل أمام الاعتقاد بأن هذه المدينة ربما كانت «دمشق»، وربما «الإسكندرية». لكن هذا كله قابل للتغيّر إذا ما استخدمنا قراءة أخرى لكلمة [إرم].

حسب رأي الرازي، تعني الكلمة «أعلام قوم عادٍ التي كانوا يبنونها على هيئة المنارة وعلى هيئة القبور»(١٣). وبرأي شاعر قديم، هو أبو الدّقيش، فإن «الأروم» هي قبور عاد، وذلك واضح في معنى بيته القائل:

بــهــا أرومٌ كــهــوادي الــبــخــت

إن الطعن في صحة مثل هذا الزعم سهل للغاية، لأن [أفإذا ما سلّمنا بأن المتقدمين من العرب البائدة، ومن بينهم «عاد» القبيلة يُسمون بـ «عاد الأولى» إرم] ليست الإسكندرية، كما أنها ليست دمشق، بما أن منازل عاد، في الأصل، كانت بين عمان وحضرموت وهي بلاد الرمال أو «الأحقاف» التي ذكرها القرآن الكريم: ﴿واذكر أخا عادٍ إذْ أنذرَ قومه بالأحقاف﴾(١٤) كما أن دمشق والإسكندرية بطبيعة الحال ليستا مدينتين صحراويتين بما لا يصحُّ معه الاعتقاد بإمكانية وجاهة الزعم.

ثالثاً: برأي الإمام الرازي فإن في قوله تعالى [إرم] وجهي:

أ: إذا جعلناه اسماً لقبيلة، كان قوله تعالى [إرم] عطف بيان لعاد، أي أن النصّ القرآني سوف يقطع بكونهم «عاد الأولى». وهذا أمر محال ما دامت إرم مدينة في الصحراء، فيما يفترض أنها دمشق أو الإسكندرية وهما مدينتان لا علاقة لهما بالصحراء.

ب: وإذا ما جعلناه اسماً لبلدة أو مدينة أو أعلاماً (شواهد) كان التقدير في هذه الحالة على هذا النحو: ﴿بعاد﴾ أهل ﴿إرم﴾ ثم حُذِف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه، كما في قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾(١٥)، وهذه، كذلك، قراءة ابن الزبير، أي على الإضافة: ﴿بعادِ إرم﴾.

من المتعذر رؤية نمط المشكلات اللغوية التي تثيرها قراءة ابن الزبير، التي أخذ بها بعض الفقهاء والمفسرين والإخباريين،

ذلك بسبب التشابك المُضاعف بين ما هو لغويّ وما هو سوسيولوجي، ولحل هذه المشكلة لا بد من إعادة تأويل (سورة الفجر) بالاستناد إلى رؤية أركيولوجية مع احتراس شديد من فهم مغلوط لمقاصد هذه القراءة المرشحة، التي تهدف إلى تجاوز مأزق التحليل اللغوي (الألسني). يعرضُ الرازي أحد أوجه المعضلة اللغوية، ففي إعراب [إرم] هناك مستويان:

أولاً: إذا جعلناه إسماً للقبيلة فالمعنى المقصود في هذه الحالة: أنهم كانوا بدواً يسكنون الخيام والأخْبية، وهذه تتطلب وجود «العماد»، وهو ـ هنا ـ لا بد أن يعني ما يرفع به الإنسان بيته، خيمة أو خباء، ومفردها «عمود» ويمكن جمعها في صيغة «عُمدْ».

ثانياً: وقد يكون المقصود بـ ﴿ذات العماد﴾ في هذا السياق، الإشارة إلى أن «عاد» كانوا طوال الأجسام بحيث شُبهتْ أجسامهم بالأعمدة.

ومع ذلك ثمة مستوى ثالث لابد من إبرازه ومقاربته بشكل حذر: فإذا ما جعلنا المعنى ينصرف إلى المدينة (البلدة) فإنه سيكون: أنها ذات أساطين، أي ذات أبنية عظيمة مرفوعة على الأعمدة، وهذا ما تدل عليه واحدة من الإشارات القرآنية الثمينة: ﴿أتبنون بكل ريع آيةً تعبثون﴾[١٦]، أي علامة أو بناء رفيعاً. إن الرازي، على أهمية أطروحته «الألسنية» يسير على خطى الآخرين، ويشكك بقوة، في المنهج التأويلي الذي اتّبعوه للمعنى المُراد به في هذه الآيات، في الآن ذاته، بل إنه يرتد عن طريقته الرصينة ويتخلى عن امتيازها، الذي، سيَمنحه، مع مزيد من الصبر، تفرّداً وتميزاً، ولذلك فإنه

يسارع إلى الاستعانة بالأسطورة لتفسير السورة القرآنية، وهذا ـ برأينا ـ ما لا يليق بقراءة مختلفة. يقول:

(روي أنه كان لعاد ابنان: شدّاد وشديد، فملكا وقهرا. ثم ماتَ شديد وخلص لشدّاد فملك الدنيا ودانت له ملوكها، فسمع بذكر الجنة فقال: أبني مثلها، فبنى [إرم] في بعض صحارى عدن في ثلثمائة سنة وكان عمره تسعمائة سنة وهي مدينة عظيمة قصورها من الذهب والفضة وأساطينها من الزبرجد والياقوت)(١٧).

المشكلة التي تصادفنا في تحليل أسطورة [إرم] من المنظور الديني الصلب، على أهميته الأخلاقية، تكمن هنا: ماذا لو أن الإنسان وصل ذات يوم، وبالفعل، إلى الجنة؟ ماذا سيأخذ منها؟ يتضح من سياق الخطاب الأسطوري أن البدوي الذي دخل [إرم] وهتف مع نفسه مبتهجاً: إنها الجنة، لم يأخذ منها سوى الدليل على وصوله إليها، أما المكوث فيها فمستحيل. فكما أن الواصل إلى «مدينة النحاس» في «سلجماسة» يُصعَقْ ثم يرمي بنفسه من أعلى شرفاتها، أي يضيع، فإن الواصل إلى [إرم] لن يتمكن أبداً من البقاء فيها، لأنَ قَدَر الإنسان الذي رتَّبته المشيئة الإلهية، أن يظل في الأرض وأن لا يعود إلى السماء إلاّ عبر الحلم. ولكنه وعبر الحلم، بوصفه هِبة إلهية حكيمة، يستطيع رمزياً لا أن يعود إلى الجنة، بل أن ينشيء في مخياله الجمعي، ومع الوقت، نظاماً مُحكَماً لاسترداد الحق الرمزي في العودة إلى ما لا نهاية من المرات إليها.

أسطورة [إرم] التي سعى المفسرون والإخباريون والفقهاء إلى تأويلها على أساس كونها مشكلة لغوية، وأحياناً ذات منطوق أخلاقي ـ وعظي (تنحصر في هذا النمط من التحليلات) وعملياً في نطاق كونها تذكيراً بالقصاص من الكافرين وزجْرِهم عبر تبيان أن «عاد» الأولى بنتْ شيئاً عظيماً ثم هلكت بالريح الصرصر، لأنها كفرت

بنعمة ربّها؛ فيما هي، بالإضافة إلى هذا الجانب المشرق بالمعاني الإنسانية، أسطورة من أساطير الحلم البشري بالعودة الرمزية إلى الجنة، والمدينة في هذا النطاق تتوحد مع الجنة في بيئة إيكولوجية واحدة.

* * *

حتى في سَعيهم إلى ربط (سورة الفجر) بـ (سورة الأحقاف) وهذه بـ (سورة الشعراء) فإن كل ما حصل عليه مفسرو القرآن يتحدّد في الآتي:

إنّ عاد [إرم] هي نفسها «عاد الأولى» التي كان أهلها ينحتون في الجبال بيوتاً(١٨). وهؤلاء شأنهم شأن «ثمود» كانوا يُقطعون الصخر: ﴿وثمود الذين جابوا الصخر بالواد﴾(١٩). في هذا الإطار ستبدو «عاد» و«ثمود» متماثلتين تماماً لا من حيث المصير التاريخي المأساوي الذي حلَّ بهما، وإنما أيضاً من حيث كونهما من القبائل التي اتّسمت بقوة خارقة، بطول قامة أسطوري: «كان طول الرجل منهم أربعمائة ذراع وكان يحمل الصخرة العظيمة فيلقيها على الجميع فيهلكوا»(٢٠).

لابن كثير؛ المفسّر الأكثر ثقة وأهليّة، رأي هام في هذا الصدد. إنه يربط بين أسطورة [إرم] وبين النبي (هود) على هذا النحو: «هود بن شالخ بن أرفخشذ (أرفكشد) بن سام بن عبد الله بن ربّاح بن الجارود بن عاد بن عوض بن إرم بن سام بن نوح، من قبيلة يُقال لهم: عاد بن عوص بن سام بن نوح، وكانوا عرباً يسكنون الأحقاف وهي جبال الرمل وكانت باليمن من عمان وحضرموت بأرض مطلّة على البحر يقال لها الشحر؛ واسم واديهم مَغيث وكانوا كثيراً ما يسكنون الخيام ذوات الأعمدة الضِخام كما قال

الله تعالى: ﴿ألم ترَ كيف فعلَ ربكَ بعادٍ إرمٍ ذاتِ العمادِ﴾. وعاد هذه هي (عاد الأولى)، فيما (عاد الثانية) هي عاد المتأخرة. ما يهمنا من استنتاج ابن كثير هو التالي: أنَّ [إرم] تنتسب إلى قبيلة عربية بائدة تعرف بـ (عاد الأولى) وبالتالي فإن هذه المدينة العجائبية تقع في اليمن لا في دمشق أو الإسكندرية، كما أنها ليست (تدمر) أو «مدينة النحاس في صحراء سلجماسة بالمغرب».

لا شك أن هذا النموذج في الاستنتاج شائع ومألوف عند الإخباريين والمفسرين، مع أنه يتضمن شيئاً جديداً هو تفنيد ابن كثير للزعم القائم بأن [إرم] مدينة دوّارة «تكون تارة في دمشق وتارة أخرى في الإسكندرية»[٢١]، وهو على العكس من اقتراحات آخرين، يضعها في اليمن الموطن التاريخي لعاد الأولى. إذا سلّمنا بهذا الاستنتاج، لأغراض النقاش، فإن هدفنا لا بد أن يتحدّد في نقطة مركزية هي الفصل بين الحقيقة التاريخية القائلة بأن (عاد الأولى) عاشت في اليمن القديم، وبين الحقيقة الأسطورية التي تدعي وجود [إرم] هناك.

عاد وهود في «الأحقاف»:

طالما أن دعوة هود التوحيدية ارتبطت بـ (عاد الأولى)، فإن المفسرين والفقهاء والإخباريين، ولأسباب غير مختلفة كثيراً؛ قاموا باستخدام ذخيرة النص المقدّس لإعادة إنشاء الخطاب الميثولوجي عن [إرم] بوصفها مدينة تدل على ازدهار حضارة عاد القديمة. ولا يعدم المرء رؤية هذا الإنشاء المنظّم حتى عند ابن كثير نفسه، الذي يرفض وضع [إرم] في أي مكان آخر غير اليمن؛ ولأجل فهم معمق لكل الجوانب سنتوقف أمام طريقة تحليل الخطاب الديني لمسألة [إرم]: جاء هود النبي إلى عاد مُرسَلاً من ربه لينذر قومه ولكنهم

كفروا به وكذّبوه ﴿ألا إنّ عاداً كفروا ربهم ألا بُعداً لعادٍ قوم هود﴾. وبشهادة النص القرآني فإن عاداً هذه كانت قبيلة مُتَرفة: ﴿وأترفناهم في الحياة الدنيا﴾ بل إن سائر الآيات القرآنية المتصلة بعاد، أشارت إلى هذا الجانب (سورة براءة، إبراهيم، الفرقان، العنكبوت، ص، ق). واستناداً إلى هذه النصوص، وإلى معتقدات عربية قديمة، جرى تحديد مزايا أخرى، نادرة، للقبيلة، إذ تميزت بكونها أول من عبدَ الأصنام بعد الطوفان بما يعني أنها كانت شعباً وثنياً قديماً، كما أنها افترقت عن سواها من القبائل الأخرى، بحصولها المبكر على «امتياز» وراثة شعوب زائلة مع الطوفان كما يُزعم، إذْ «كانوا خلفاء في الأرض بعد قوم نوح»[٢٢]. في هذه الحالة يرتكز الخطاب الميثولوجي عن «عاد» على حقيقة أسطورية، مُسلَّم بها بين الإخباريين مفادها أن «عاد» القبيلة الوثنية، نشأت على أنقاض «بشرية أولى» زالت مع الطوفان وتمكنت بقاياها الضعيفة، من الإفلات من الهلاك السماوي والصمود. فضلاً عن هذا، يُعتقد أنها قد عرفت نمطاً من القوة امتزج بالترف والبصطة[٢٣] في العيش[٢٤]، فصارت هذه المزايا دليلاً ساطعاً على حقبة تقترن بازدهار شعب وثني غامض، كما أن الله سبحانه وتعالى «جعلهم أشد أهل زمانهم في الخِلقة والشدّة والبطش» كما يقول ابن كثير. ومن سائر السور القرآنية التي لها صلة بـ (عاد) و(هود) النبي، نعرف أنها ظهرت قبل (ثمود) بوقت طويل، وأخيراً: إن هؤلاء كانوا «عرباً حُفاة متمردين»[٢٥]. طبقاً لهذا التوصيف المقتضب فإن نشوء [إرم] كمدينة مزعومة، ارتبط، على نحو وثيق للغاية، باسم هذه القبيلة، وإن المدينة كانت عنواناً لازدهار حضارة قديمة عرفها العرب القدماء، ولكننا لا نعرف عنها أي شيء تقريباً. لكن هذه المدينة مع ذلك، كان محكوماً عليها،

في الأصل، بالزوال والفناء، فهي بوصفها «جنة أرضية» لم تكن سوى نموذج قدَّمه الإنسان في سياق نزاعه مع إلهه.

تدمير المدينة؛ إذن؛ وزوال تلك (الحضارة) مماثل إلى حدٍّ بعيد لتدمير سدّ مأرب وزوال «جنّات عدن» بعد السيل العَرِم، وهو أمر عاشه العرب القدماء كتجربة روحية، بعمق، لدرجة شاع معها الاعتقاد بأن تلك الحضارة العظيمة زالت بفعل «فأرة» تعبيراً عن احتقارٍ تالٍ، وسخرية تالية، من وهم الإنسان بعظمة ما يصنع مقارنة بعظمة الخالق المتسامي والمفارق. ولأن الوثنية بَدتْ وكأنها تريد تأسيس نموذج أرضي بديل، لتقطع الطريق نهائياً على الإنسان في طموحه للعودة الرمزية إلى الجنة السماوية؛ فقد كان العقاب مدمراً. في هذا الإطار يتخذ الصراع بين المقدَّس والمدنَّس، السماوي والأرضي، الحقيقي والزائف بُعداً جديداً مع ذيوع أسطورة [إرم] كنزاع بين «جنّة أرضية زائفة» وزائلة بفعل قوة غامضة؛ وبين «جنة سماوية حقيقية» غير قابلة للزوال. لاحظنا عند الكلام عن المكان المقدس، كيف أنه كان مادة مثالية لتصورات القدماء من العرب، عن العلاقة بين ما هو أرضي وما هو سماوي؛ فإذا كان النموذج الأرضي يستمدُّ قداسته من نموذج أعلى فإنه يظل بعيداً عن كل خطر محتمل، على العكس من هذا، فإن (النموذج المزيف) سيكون عرضة للدمار. الكعبة (مثلاً) بما هي نموذج مقدّس يقع بإزاء البيت السماوي (الضُراح)، تماماً، وإلى حدّ تخيّل معه الإخباريون الأمر على أنه (لو سقط حجر واحد من الضُراح لسقط فوق الكعبة)[٢٦] فإن شرفها وقداستها كانا مصدر حماية مطلقة، وبفضل ذلك تحوّل الوادي القاحل الخالي من أي أثرٍ للحياة إلى مكان مزدهر تتفجّر فيه عيون الماء وتقصده القبائل. وعندما يُقال إن الله سبحانه وتعالى نقل «قرية» من قرى الشام إلى الطائف[٢٧]،

فإن هذا يعني أن مكة انتقلت بفضل (الكعبة) من العالم اللاّعضوي إلى عالم عضوي: من الجدب إلى الخِصْب، من الخطيئة (الصحراء) إلى الإيمان، بينما تعاقب السماء عقاباً مدمراً مدينة [إرم] الآثمة والخاطئة والمزيفة وتشيعُ فيها الخراب. بوسعنا أن نفترض وجود صلة غير مرئية بعد، بين الأسطورة اليمنية عن انهيار مأرب وخراب (جنّات عدن) وبين أسطورة [إرم] على الأقل من هذه الزاوية. فالأصل في خراب ما هو زائف، وجوده في حيز التنافس مع المقدس (عتّواً على الله بلغة الثعلبي) وسنرى ذلك مع [القليس] الذي دُمّر بينما نجت الكعبة من خراب أبرهة بفضل الطير الأبابيل.

إن دلالة الآية القرآنية كما يستخدمها المفسرون (في هذه الحالة: ابن كثير مثلاً) ترتبط بسورة (الشعراء)، فبعد أن تسرد قصة قوم نوح تُلمح إلى قبيلة (عاد): ﴿كذبَتْ عاد المرسلين إذْ قال لهم أخوهم ألا تتقون. أتبنون بكل ريعٍ آيةً تعبثون. وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون﴾[28] هذه (الآية) التي تبنيها عاد في كل مكان هي «الجنة الأرضية المزيفة» التي يُراد لها أن تكون سبباً في خلود الإنسان بالضد من مشيئة خالقه. ويدعمُ هذا التصور، عن مقاصد السورة القرآنية، التأكيد القاطع التالي: ﴿أمدّكم بأنعامٍ وبَنين وجنّات وعيون﴾[29] وهي الجنات عينها التي عرفها اليمنيون القدماء (جنّات عدن). ولكن إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن المقصد من الآيات، في التحديد الجغرافي الدقيق: صحراء الأحقاف وعدن، فإن جزءاً من الإشارة إلى [إرم] سوف ينصرف صوب أسطورة السيل العَرِم بعد انهيار سد مأرب. يعطي النص القرآني في نطاق هذا التصوّر، دعماً غير محدود. يقول النص القرآني: ﴿فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا مَنْ أشدّ منا قوة﴾[30]،

وهي دلالة على أن (عاد) بسطت في وقت ما من الأوقات سلطتها القبلية دون منازع، فوق رقعة جغرافية واسعة من الجزيرة العربية. وتضع (سورة الأحقاف) قبيلة (عاد) في موضعها تماماً كشعب وثني صدَّ، بقوة، كل محاولة لنشر ديانة توحيدية مبكرة بعد الطوفان الأسطوري: ﴿واذكر أخا عادٍ إذ أنذر قومه بالأحقاف﴾(٣١). لكل ذلك جاء العقاب مدمّراً: ﴿وفي عاد إذْ أرسلنا عليهم الريح العقيم ما تذر من شيء أتت عليه إلاّ جعلته كالرميم﴾(٣٢) وكذلك: ﴿وأنه أهلك عاداً الأولى وثموداً فما أبقى﴾(٣٣).

برأي ابن كثير (البداية والنهاية) فإن المقصود من آية: ﴿أتبنون بكل ريع آية تعبثون﴾(٣٤) أنكم تبنون في كل مكان مرتفع، بناءً عظيماً هائلاً كالقصور ونحوها، تعبثون ببنائها «لأن لا حاجة لهم فيها، وما ذاك إلاّ لأنهم كانوا يسكنون الخيام»(٣٥). هذا التأويل الذي تحطمه جملة تناقضات ينسف من الأساس كل التصور المبني على أن [إرم] كانت آيةً (علامة) على ازدهار عاد الأولى، وذلك لأن البناء ـ طبقاً لما يفترضه تأويل ابن كثير ـ لا معنى له إلاّ للدلالة على العبث؟ ولكن كلمة (تعبثون) لا تعني بالضبط أن ما يُبنى اتُّخذ للهو، وعدا هذا فإن البناء العظيم كالقصور ونحوها لا ينسجم مع وجود خيام؟ لا بد أن ثمة تأويلاً آخر يمكنه أن يضع مسألة [إرم] في موضعها الصحيح.

تلفت انتباهنا في هذا الصدد كلمة (رَيع) ذات المعنى المزدوج: جبل وزرع (أو زيادة في المحاصيل) ولا تزال هذه الكلمة متداولة حتى اليوم بالمعنى الثاني (الزيادة). لقد استند ابن كثير وسواه من المفسرين إلى المعنى الأول فقط. بينما نرى أن ابن منظور يعطي

للمعنى الثاني قيمته الفعلية استناداً إلى حديث ابن عباس (رض): (لكل مسكين مدّ حِنطة ريعه) أي: حصته من الطعام؛ لأن كل زيادة هي ريع (وراعَ الطعام وأراعَ أي صارت له زيادة في الطحين، وريَعُ البَذر فضلُ ما يخرج من البزر على أصله)(٣٦). بيد أن ابن كثير وآخرين فضلوا استخدام كلمة (ريع) بمعنى مرتفع أو جبل (أو الطريق المنفرج عن الجبل) لتطابق فحوى تفسيرهم مع هذا المعنى. إذا سلّمنا بالمعنى المراد من (الريع): الزيادة في الطعام فإن تفسير الآية سوف يستقيم: فالبناء العظيم يتربط بنماءٍ وزيادة في الطعام، وهذا يعني أن عاداً عرفت بالفعل حضارة مزدهرة زراعية الطابع، لا حضارة بدوية رعوية مكّنتها في نهاية المطاف، من امتلاك ﴿جنات وعيون﴾(٣٦).

أما العبث في هذا البناء ﴿تعبثون﴾ فلا شك أنها للدلالة على الروح الوثنية التي كانت طاغية ومتفشية في معتقدات عاد الأولى؛ والتي رُفض في إطارها الإيمان برسالة (هود) التوحيدية. وهذا ما يدلّل عليه ربط (عاد) بعبادة الأصنام إبّان انتشارها. من المؤكد أن تفسير ابن كثير لا يقدم حلاً حقيقياً للمشكلة بل على العكس فإنه يقوم بتعقيدها؛ فإذا كانوا يبنون القصور لأجل العبث فلماذا يواصلون السكن في الخيام؟ لا بد أن تأويل ابن كثير اصطدم بخطأ منهجي وآخر لغوي؛ فكلمة (العماد) لا تعني (العمد) التي تُرفع بها الخيام والأخبية؛ وحسب ابن منظور في (لسان العرب) فإن المعنى الذي قصده النابغة الذبياني في قصيدته: (يبنون تدمرَ بالصفاحِ والعَمدِ) أراد بها أساطين الرخام؛ وهذا فهم للكلمة ينسجم مع قوله تعالى: ﴿وثمود الذين جابوا الصخر بالواد﴾ التي تردُ مباشرة بعد كلمة ﴿العماد﴾. أما الخطأ المنهجي فيكمن في أنه يقيم علاقة مستحيلة بين كون المنشأة المُقامة هي من الحجارة أو الصخور أو الرخام،

وبين البُناة الذين هم رُعاة أغنام وماشية؟ سوف نعتقد، منذ الآن؛ بأن مقاصد ابن كثير المبْنية على فهم كلمة (ريع) بمعنى المرتفع، لن تغيّر قيد أنملة من استنتاجاتنا، بل ربما ستقوم بدعمها بصورة غير مباشرة؛ فإذا كانوا يبْنون القصور فوق المرتفعات فإن هذا ينفي عنهم صفة البداوة؟

من المحتمل أن «حضارة» عاد المفترضة، والتي لا يوجد بحوزتنا أية أدلّة أركيولوجية عنها؛ ولكنها قد تكون سبقت ـ بالفعل ـ نشوء «حضارات» ممالك جنوب غرب الجزيرة العربية (سبأ بالدرجة الأولى، وريدان وحضرموت وقتبان) قد خلفتْ ذكريات قوية في ذاكرة القبائل العربية؛ التي حفظت لنا عدداً كبيراً من الأساطير المتصلة بها، ويبدو أن بعضها اندمج بأساطير ممالك الجنوب، بحيث بدا أن أسطورة انهيار سدّ مأرب كانت، وبصورة ما من الصور، هي التعبير المكثف عن زوال هذه الحضارة؛ وذلك لما للشبه بين أسطورة «السيل العَرِم» وأسطورة زوال عاد بالريح الصرصر من أثر فعّال في تفسير الجوانب الخفية في القصة التاريخية، المشوشة والناقصة، عن اضمحلال، ثم زوال القبائل العربية القديمة، وبالتالي تلاشي أي أثر لما يُفترض أنه «حضارة مبكرة» احتضنت تجربتها الجزيرة العربية. لا تكشف عن مثل هذا الاحتمال أية وقائع تاريخية موثوقة ونهائية، كما لا توجد بطبيعة الحال أدلّة أركيولوجية حاسمة؛ بل تكشف عنه مجموعة من الأساطير والمَرْويات، التي لا يملك أي مؤرخ أو باحث حصيف حق رفضها؛ فيما يمكن بالضد من هذا الرفض غير النادر، إعادة تحليل المَرْويات والقصص والحكايات والأساطير بوصفها (مواد) تركتها جماعات بشرية زائلة؛ قد تكون بمثابة (لُقى أثرية) في حقل الدراسات الإثنولوجية من حيث القيمة الأولية، انتظاراً لأدلة أكثر حسماً بصدد فرضية

(الحضارة الزائلة) هذه. ولكن من جانب ما، يتعيّن القول: إن من غير المعقول أن العرب توارثوا جيلاً إثر جيل أسطورة هذه الحضارة دون أساس تاريخي، أو على الأقل، دون أن يكونوا قد عاشوا في طفولتهم البعيدة تجربة من هذا النوع؛ خصوصاً أن هذه المَرْويات كانت شائعة في ثقافات عرب ما قبل الإسلام، والإسلام نفسه لم ينظر إليها بتحفظ قط، بل ساهم في استخدامها في منهج وعظي شديد الجاذبية كدليل على زوال كل جماعة قبَلية تزعم لنفسها قوة لا تقهر. ثمة أسطورة شهيرة ترتبط بأسطورتيْ (سدّ مأرب) و[إرم] قلما توقف عندها المفسرون والإخباريون بالتحليل، نعني أسطورة (وفد عاد)[٣٨] التي سنعالجها بالتفصيل في الفصل التالي؛ لأنها برأينا تعرض تصوراً ممتازاً عن آليات زوال وتلاشي هذه «الحضارة» المفترضة.

* * *

يرتبط هلاك (عاد) بحسب النّص القرآني، والميثولوجيا العربية القديمة بزوال [إرم]. ولكن أسطورة هلاك عاد ترتبط بأسطورة أخرى هي «وفد عاد» الذي أرسلته القبيلة إلى (مكة) للاستسقاء بعد ثلاث سنوات من الجفاف والعطش. «تعرض قوم عاد للقحط وأمسك عنهم المطَر ثلاث سنوات حتى جهدهم ذلك. كان الناس إذا جهدهم أمر في ذلك الزمن فطلبوا الفَرَج من الله إنما يطلبونه بحرمِهِ، مكان بيته (أي الكعبة). كانت الكعبة معروفة، في ذلك الزمن كبيتٍ مقدس، وقد حكمها العماليق[٣٩] وكان سيدهم إذْ ذاك معاوية بن بكر وكانت أمه من قوم عاد واسمها [جلهدة ابنة الخَيْبري]. فبعثت عاد وفداً؛ قريباً من سبعين رجلاً فمروا بمعاوية بن بكر في ظاهر مكة فنزلوا عليه؛ فأقاموا عنده شهراً يشربون الخمر تُغنيهم (الجرادتان) وهما قينتان لمعاوية، وكانوا قد وصلوا إليه في

شهر. فلما طال مقامهم عنده وأخذته شفقة على قومه واستحيى منهم أن يأمرهم بالانصراف كتب قصيدة يعرض لهم فيها بالانصراف، وأمر القينتين أن تغنياها. فعند ذلك تنبّه القوم لما جاءوا له فنهضوا إلى الحَرم، ودعوا، فدعا داعيهم وهو (قيل بن عنز) فأنشأ الله سحابات ثلاثاً: بيضاء وحمراء وسوداء. ثم ناداه مُنادٍ من السماء:

ـ اخترْ لنفسك ولقومك من هذا السحاب؟

قال:

ـ اخترتُ السحابة السوداء فإنها أكثر السحاب ماءً. فناداه (المنادي من السماء): اخترتَ رماداً رَمددا. لا تُبقي من عادٍ أحداً. لا والداً يترك ولا ولداً، إلاّ جعلته هُمداً.

إلاّ بني اللودية(٤٠) الهُمدا.

وساق الله السحابة السوداء التي اختارها قيل بن عنز، بما فيها من النقمة؛ إلى عاد حتى كانت تخرج عليهم من وادٍ يقال له المغيث، فلما رأوها استبشروا وقالوا هذا عارض ممطرنا». لكن الريح سرعان ما دمّرت كل شيء: «وكان أول مَنْ أبصرَ ما فيها وعرف أنها ريح فيما يذكرون؛ امرأة يقال لها (فهد). فلما تبيّنت ما فيها صاحت ثم صُعِقت، فلما أفاقت قالوا:

ـ ما رأيتِ يا فهد؟

قالت:

ـ رأيتُ ريحا كشهب النار أمامها رجال يقودونها فسخّرها الله عليهم سبع ليالٍ وثمانية أيام حسوماً (والحسوم: الدائمة) فلم تدع من (عاد) أحداً إلاّ هلك. واعتزل هود(ع) في حظيرة «هو ومَنْ معه من المؤمنين»(٤١).

لقد دارت حول هذه الأسطورة؛ مثلما حول السورة القرآنية؛ خلافات غير قليلة بين المفسرين والإخباريين، يجب عدم التقليل من أهميتها، فابن كثير (مثلاً) يعتقد أن المقصود من الآية الكريمة: ﴿واذكر أخا عادٍ إذْ أنذر قومه بالأحقاف﴾ هو (عاد الأولى) القديمة. لكن آخرين يعتقدون إن إنذار (هود) ثم ذهاب الوفد ووقوع الهلاك الجماعي إنما قُصِدَ به (عاد الثانية). ولهذا الخلاف جذوره وأسبابه وأهميته، لأن (عاد الثانية) لم تظهر إلا بعد وقوع العقاب الجماعي ونجاة فرعٍ من (عاد) يُعرف (باللودية)؛ هذا الفرع الذي سوف يندمج نهائياً بـ (ثمود) ضمن ائتلاف قبلي واسع. لا شك أن تحديد هذه المسألة الدقيقة يعني تحديد معنى [إرم]. فإذا كانت (عاد) هذه هي (الأولى) فهذا يعني أن موطنها هو بالفعل منطقة (الأحقاف) في اليمن القديم. أما إذا فهمنا أن المقصود هو (عاد الثانية) فهذه موطنها (الحجر الشامية)، وهذا سرّ الاختلاف بين المفسرين عما إذا كانت [إرم] في صحارى عدن أم هي (دمشق)؟

ومع ذلك؛ يبدو أن العرب عاشوا، بعمق وجداني وأخلاقي تام، في أجواء هذا المعتقد، الذي يرسم صورة مأساوية للهلاك الجماعي؛ حتى أن شاعراً جاهلياً هو لقيط بن معمر الإيادي تذكر ذلك عندما جهز كسرى الفارسي جيوشه لتأديب القبائل العربية المتمردة في الجزيرة الفراتية فقال مخاطباً قومه:

أتاكُمْ منهم ستونَ ألفاً
يزجّون الكتائب بالجرادِ

على خَنَقٍ أتيتكم فهذا
أوانُ هلاككم كهلاك عادِ

بل إن المسلمين عاشوا ـ حتى في ظل الإسلام المنتصر والموحّد ـ أجواء المصير المأساوي لعاد ووفدها بالقدر نفسه من الإحساس بأن ذكرى الهلاك الجماعي المشؤوم لا تزال طرية؛ إذ يروى أن ابن يزيد البكري خرج من اليمن يريد النبي الكريم محمد (ص) ليشكو إليه العلاء الحضرمي؛ فمرّ بالزبدة؛ فإذا امرأة عجوز تستوقفه وتطلب منه أن يحملها معه على ناقته لأن لها حاجة عند النبي (ص) وكانت العجوز من بني تميم. فحملها البكري حتى وصل المدينة «فإذا المسجد غاصّ بأهله، وإذا راية تخفق، وإذا بلال متقلّد السيف بين يدي النبي (ص)». كان النبي (ص) آنئذٍ يستعد لإرسال عمرو ابن العاص في غزوة من الغزوات؛ وبعد أن دخل البكري سأله النبي (ص): هل بينكم وبين تميم شيء؟ وكان ذلك في معرض شكوى البكري من عامل اليمن العلاء الحضرمي. فقال: نعم. ثم ذكر له أخبار المعارك التي انتصر فيها البكريون على تميم. ثم عرّج على ذكر العجوز التميمية فأذنَ لها النبي (ص) فدخلت. قال البكري طالباً حلاً لمشكلته مع العلاء: يا رسول الله إن رأيت أن تجعل بيننا وبين تميم حاجزاً فاجعل الدهناء. فغضبت العجوز وشعر البكري أنه إنما حمل معه خصماً. فقال: أعوذ بالله ورسوله أن أكون «كوافد عاد»! فقال النبي (ص): وما وافِدِ عاد(٤٢)؟ ثم قصّ البكري على الرسول قصة وفد عاد الذي ذهب إلى مكة فاختار السحابة السوداء فكان فيها هلاك عاد. وهناك ما لا يُحصى من القصص والحكايات والأمثال والأشعار عن ذكرى هذه الأسطورة؛ لكن المثالين الآنفين يكفيان لفهم أفضل لمعنى هذا الاستغراق الوجداني للعرب والمسلمين ـ تالياً ـ بذكرى الهلاك الذي حلَّ بقبيلة عاد. [شبّه البكري حمل العجوز إلى النبي باختيار السحابة المهلكة من قبل وفد عاد في الحرم]. المهم بالنسبة لنا في أسطورة

زوال عاد (ارتباطاً بأسطورة الوفد) يكمن هنا: لقد ارتبط هلاك عاد وزوالها بزوال [إرم]. ولأن الخلافات بين المفسرين والإخباريين كانت حول مَنْ كان المقصود بهلاك عاد: هل هي الأولى أما الثانية؟ فإنهم بطبيعة الحال اختلفوا في تحديد موقع [إرم] المزعوم؛ ولذلك لا بد من وضع حدٍّ لهذه المشكلة الشائكة عبر تحديد موقع عاد وموطنها التاريخي. فإذا كان المقصود هو (عاد الأولى) فهذه موطنها (الأحقاف) من بلاد اليمن القديم (الربع الخالي حالياً) والذي يسميه الإخباريون (بلاد الرمل) أما إذا كان المقصود هو (عاد الثانية) فهذه تحدّرت صوب الشمال وسكنت منطقة الحجر الشامية. إن (الأحقاف) عند ياقوت[٤٣]: جمع (حقف) من الرمل؛ والعرب تسمي الرمل المعوّج حِقافاً وأحقافاً واحقوقف الهلال؛ وهي الرمل إذا اعوج أيضاً «فهذا هو الظاهر في لغة العرب. والأحقاف وادٍ بين عُمان وأرض المُهرة» لكن ابن عباس يحدّده ما بين عُمان وحضرموت. أما قتادة فيرى أنها رمال مشرفة على البحر بالشحر من أرض اليمن. وينقل ياقوت عن كتاب (العين) أن الأحقاف جبل «محيط بالدنيا من زبرجدة خضراء تُلهب يوم القيامة، فيُحشر عليه الناس من كل أفق» ويضيف: «لكن هذا وصف جبل «ق» المذكور في القرآن. والصحيح أنها رمال بأرض اليمن كانت عاد تنزلها»[٤٤] ولاستكمال روايته عن موطن عاد ينقل ياقوت قصة ذات طابع أسطوري يُفهم منها أن العرب كانوا حائرين بشأن (الأحقاف) ويجهلونها تماماً، إذ نقلاً عن الإصبع بن نُباتة قال:

«إنّا لجلوس عند علي بن أبي طالب ذات يوم في خلافة أبي بكر الصديق (رض) إذ أقبل رجل من حضرموت لم أرَ قط رجلاً أنكر منه فاستشرفه الناس وراعهم منظره؛ وأقبلَ مسرعاً وسلم وجثا وكلم أدنى

القوم. قال مَنْ عميدكم؟ فأشاروا إلى علي (رض) ثم سأله علي: أعالم أنت بحضرموت: قال: إذا جهلتها لم أعرف غيرها. قال علي: أتعرف الأحقاف؟ قال الرجل: كأنك تسأل عن قبر هود؟ قال علي: لله درك ما أخطأت. قال: نعم، خرجتُ وأنا في عنفوان شيبتي في أُغيلمة من الحي ونحن نريد أن نأتي قبره لبُعد صيته فينا وكثرة مَنْ ذكره منا؛ فسرنا في بلاد الأحقاف أياماً ومعنا رجل قد عرف الموضوع فانتهينا إلى كيثب أحمر فيه كهوف كثيرة، فمضى الرجل إلى كهف منها فدخلناه فأمعنّا فيه طويلاً؛ فانتهينا إلى حجرين قد أطبق أحدهما دون الآخر وفيه خلل يدخل منه الرجل النحيف متجانفاً فدخلته؛ فرأيت رجلاً على سرير شديد الأدمة، طويل الوجه كثيب اللحية وقد يبس على سريره؛ فإذا مسستُ شيئاً من بدنه أصبتهُ صليباً لم يتغير ورأيت عند رأسه كتاباً بالعربية: أنا هود النبي أسفت على عادٍ بكفرها»[٤٥].

* * *

هذه هي الأحقاف، الغامضة والأسطورية التي يعثر فيها الإنسان على جثمان النبي كما لو أنه مات للتوّ، أو يعثر على جثمان (عاد) وسيفه الأخضر؛ وإلى جوارهما دائماً كتابة باللغة العربية (كما في رواية الأبشيهي)، ولكنها مع ذلك تظل عصيّة على الاكتشاف لا يكاد يعرف عنها الجيل الجديد من القبائل العربية أي شيء فيتقصون أخبارها من رجال أسطوريين أيضاً. أما (الحجر) الموطن الجديد لعاد الثانية الناجية من الهلاك فهي تتنوّع وتتعدّد مثل [إرم] إذ هناك (حجر) من بلاد (ديار) حجور الشرف في الغرب الشمالي من صنعاء، فضلاً عن (حِجر اليمامة) أو (حِجر الراشدة) وهي موضع بديار بني عقيل. وهناك أيضاً (الحِجر) حجرُ غطفان؛ وحِجر بني سليم والحِجرُ ـ أخيراً ـ حِجر ثمود[٤٦]. إن كون الحِجر هي موطن ثمود؛ أمرٌ لا جدال فيه، ولكنها كانت أيضاً من

موطن عاد التي استوطنتها فيما بعد سوية مع ثمود. والعلاقة بين (عاد) و(ثمود) المتلازمة حتى في المصير التاريخي، تَنبني على اعتقاد يقول بأن «ثمود كانوا خلفاء عاد كما كانت عاد خلفاء قوم نوح». والعرب لا تجد غضاضة في إيراد اسم عاد مقروناً بحدث أو صفة هي من أحداث أو صفات ثمود؛ وهذا هو معنى بيت زهير ابن أبي سلمى:

فتُنتِجْ لكم غِلمانَ أشأمَ كلُّهم
كأحمرِ عادٍ ثم تُرضِعْ فتَفْطِمِ

أراد كأحمرِ ثمود؛ فهذه هي صفتهم الشائعة؛ بمعنى (أبيض، والعرب تسمي الأبيض أحمر) فجعل عاداً في موضع (ثمود) لا لأن الضرورة الشعرية فرضت على ابن أبي سلمى ذلك، وإنما لأنّ الحقائق القديمة عن سكنى عاد في الشام (غلمان أشأمَ) كانت تدفع بمثل هذا الخلط المقصود بين شعبين قديمين واجها مصيراً تاريخياً متماثلاً. هذه (التوأمة) بين عاد وثمود قد تكون من بين أساسات كثيرة وراء أسطورة (شداد) و(شديد) الشقيقين اللذين بنى أحدهما [إرم] فكان ذلك سبباً في هلاك الجماعة البشرية. وسنرى الدلالة الرمزية في هذا التماهي الأسطوري بين الشعبين في ضياع الحدود الفاصلة بينهما؛ ومن المحتمل أن هذا يشكل مصدراً من مصادر تكوّن أسطورة [إرم] والقول بأنها في دمشق أو هي (دمشق). يرى النيسابوري(٤٧) إن المراد بعاد هو (عاد الأولى) ولذا يربط بينها وبين [إرم] ويقول:

«لأنهم أولاد عاد بن عوص بن إرم بن سام بن نوح فسمّوا باسم جدهم. وقيل إرم بلدتهم وأرضهم التي كانوا فيها ولم ينصرف قبيلة أو أرضاً للعلَمية والتأنيث» أي نسبة إلى [إرم].

سنعالج ـ هنا ـ المشكلة اللغوية المستعصية التي تثيرها هذه الكلمة. برأي النيسابوري: الإرم العَلَم، لأنهم كانوا يبنون أعلاماً كهيئة المنارة كقوله تعالى: ﴿أتبنون بكل ريع آية﴾ وعلى هذين الوجهين «يكون المضاف محذوفاً، أي أهل البلْدة أو الأعلام. وعلى الوجه الأخير لا يكون لمنع الصرف وجهٌ ظاهر ولكونه اسم جنس». إذا سلّمنا جزئياً بتفسير النيسابوري فإن معنى «العماد» في هذه الحالة يكون ما يُعمد به: أي العمود. أما إذا كان صفة للقبيلة (عاد إرم) فالمعنى أنهم كانوا بدواً طوال الأجسام وقد شُبهت هذه الأجسام بالأعمدة. من الواضح أن كلمة ﴿العماد﴾ تشكل مصدراً إضافياً من مصادر تعقيد مسألة [إرم]؛ والنيسابوري يُحدّدُ بُعداً من أبعاد هذا الالتباس في فهم معنى الكلمتين اللتين تلازمتا تلازماً عضوياً؛ فلا يجد مناصاً من القول إن العماد ربما كان صفة الأجسام في أهل عاد لا صفة المدينة؛ وهذه الميّزة أسهبت الأساطير العربية القديمة في تصويرها؛ بإضفاء عظمة أسطورية على رجال عاد. وفي حين أن النيسابوري يستدرك على هذا المعنى ليضيف: (وإنْ كانت صفة للبلدة فالمعنى أنها كانت ذات أساطين)[٤٨]. أي ذات أعمدة رخامية. إن حلاً للمسألة يبدو بعيد المنال عبر هذا التفسير برغم الاستدراك.

مادة [إرم] كما فهمها ابن منظور؛ في سياق جديد، حافلة بالمفاجآت، فعدا عن كونها تُذكر كاسم لجدٍّ أعلى، فإنها بالمقابل تُذكر كاسم لمواضع عدة لا تزال موجودة. فـ [إرم] هي اسم جبل والآرام، ملتقى قبائل الرأس، ورأس أرَوم: ضخم القبائل. لا شك أن المعنى الذي تتضمنه كلمة (الرأس) في القبائل؛ أي الضخمة، يدعم معنى كلمة [إرَم] بما أنها أوحت بفكرة الضخامة في الجسم وفي البنيان، ولذلك استخدمت كاسم للقبيلة الضخمة؛ لكننا

نعتقد بمعنى موازٍ لهذه الكلمة؛ لأن عاد لم تكن مجرد قبيلة بل كانت «ائتلافاً» قبلياً ضخماً ضمَّ عدة بطون وفروع؛ وكانت ـ كما يقول الإخباريون ـ في كل أرض؛ وهذا مصدر إضافي يعزز أسطورية شدّاد وقوته ونفوذه على «ملوك الدنيا». إذن، فالمقصود بـ [إرم] حسب تأويلنا ليس الموضع ولا المدينة؛ بل ذلك التجمّع القبلي الذي لشدة قوته كان يوصف بالعلم؛ أي كالحجارة الصلبة تُرصفُ فوق بعضها لتكوّن «آراماً»، وهذا الاسم ـ برأينا ـ استعارة مباشرة من الطبيعة التي يمكن تجميع الصخور في جزء منها وتحويلها إلى علم أو شاهد يُستدل به، وثمة ملاحظة ثمينة للمسعودي(٤٩) يقطع فيها بكون (قوم عاد كانوا عشر قبائل) وهذا ما يدعمه الطبري الذي يتحدث عن فروع وبطون عاد الكثيرة ومنها: آل ضمد، والعيود، واللودية، كما سنرى تالياً، وللدلالة على أن [إرم] تعني الرأس في القبائل الضخمة قول الشاعر:

دارٌ لأسماء بالغَمْرين ماثلة
كالوحي ليس بها من أهلِها إرَمُ

أو قول الشاعر:

تلك القرون ورثنا الأرض بَعْدَهُم
فما يحسُّ عليها منهمُ إرَمُ

والإرم هنا (كما عند ابن سيده الذي يأخذ عنه ابن منظور: الأعلام لِعظمها وطولها). بيد أن ابن منظور، مع ذلك، يرى أن [إرم] قد تكون اسم موضع. فـ [إرم] بكسر الهمزة وفتح الراء الخفيفة موضع من ديار جذام كقول جرير:

قد بدِّلت ساكنَ الآرامِ بعدهم
والباقرُ الخيس يَنْحينَ المآرينا

إن معرفة العرب الجيدة، بالمعاني الغنية والعديدة لكلمة [إرم]، ربما ينفي عنها أي اشتباه محتمل بكونها من جذر غير عربي، فهذا التنوّع المدهش الذي نجده عند ابن منظور وياقوت وسواهم في إعطاء زخم جديد للكلمة، في كل مرة يجري فيها التنقيب عن معنى أدق لها، يكشف عن معرفة تتجاوز نطاق المعنى المباشر لها؛ فإذا كانت الكلمة تعني الحجارة التي توضع كشاهد ودليل فإن (الرأس) في القبائل هو مَنْ يتحكم بسلوكها، يرشدها ويهديها ويكون دليلها. وفي عصر ما قبل الإسلام، الطويل والمليء بالأحداث والأساطير والوقائع والمعارك؛ عرف العرب القدماء تقليداً ربما لا يزال يُمارس بين البدو وسكان الأرياف حتى يومنا هذا؛ فهم إذا ما وجدوا شيئاً في طريقهم وتعذّر عليهم نقله أو أخذه أو الحفاظ عليه، تركوا فوقه علامة يستدلّون إليه؛ كالحجارة (مثلاً) وفي حديث سلمة بن الأكوع: «لا يطرح العرب شيئاً إلاّ جُعل آراماً». والإِرَمُ هنا: العلامة أو الشاهد. أما ابن سيّده الذي ينقل عنه ابن منظور؛ فيحدد العلامة (الإرم) بالحجارة، والآرام عنده هي الأعلام. وبعض فقهاء اللغة خصَّ (عاد) دون سواها من القبائل بهذه الأعلام. والواحد من (الآرام): إرم. يقول ابن برّي: كان ابن دستويْه يخالف أهل اللغة فيقول: ما بها [آرِم] على وزن فاعل. إن فهم الكلمة على أنها الحجارة يطابق تماماً المعنى السالف الذي ذهبنا إليه، إذا ما شبهنا نفوذ عاد وسيطرتها وانتشارها في «كل أرض» بتلك الحجارة التي تُرصف في الصحراء وتكون هادياً ودليلاً. ما لم يلتفت إليه ابن منظور وتجاهله في المعلقات الجاهلية؛ يقدم إضافة جيدة. لقد أهمل ابن منظور إمكانية العثور على معانٍ أدق عرفها العرب القدماء في شعرهم. وسنجرّب ـ هنا ـ إمكانية استنباط هذه المعاني. في معلقة [إمرؤ القيس]:

تـرى بـعـر الآرام فـي عـرصـاتـهـا
وقـيـعـانـهـا كـأنـه حَـبُّ الـفُـلْـفِـلِ

وقد أراد امرؤ القيس: الظِباء البيض، والواحد منها (ريم). بل إن زهير بن أبي سلمى ذهب إلى المعنى نفسه في قوله (المعلقة)(٥٠):

بـهـا الـعـيـنُ الآرام يمـشـين خـلـفـه
وأطـلاؤهـا يـنـهـض مـن كـل مَـجْـثـم

لكن كلمة [إرميّ] النادرة الاستعمال، والثمينة للغاية؛ تعني على وجه الدقة ـ وحسب شرّاح القصائد الجاهلية ـ مَنْ ينتسب إلى [إرم]، ومن الواضح أن هذا النسب يشير إلى مكان بعينهِ بأكثر مما يشير إلى قبيلة، وذلك هو المعني الأكثر عمقاً وأهمية بالنسبة لنا؛ والذي أشار إليه الحارث بن حلّزة في معلقته:

إرَمـيّ بمـثـلـهِ جـالـت الجن
فـآبـت لخـصـمـهـا الأجـلاءُ

إن [الإرمّي] الذي يوصف في بيت ابن حلِّزة بالدهاء والشجاعة، هو مع ذلك؛ من سلالة تُعرف بـ (الإرميين) أو (الإرمانيين) كما عند الطبري(٥١). وهم ـ برأينا ـ مَنْ يعرفون عند علماء التاريخ والآثار بـ(الآراميين) وهذا ما سوف ندلّل عليه باستخدام الضبط القرآني للكلمة. وثمة وصف مماثل يرد في بيت شعر للأغلب العجلي (عصر عمرو بن هند الذي قيلت القصيدة بحقه):

جـاءوا بـشـيـخـهـم وجـئـنـا بـالأصـم
شـيـخٌ لـنـا كـان عـلـى عـهـدِ إرم

لقد شبّه الشاعر عظمة جسم عمرو بن هند (المعروف بمضرِّط الحجارة أو المُحرَّق) وقوته بجسم رجل من عهد إرَم. مثل هذه

الصفات التي غالباً ما يكرّرها الشعراء والإخباريون جرياً على عادة القدماء؛ تغدو مقبولة في إطار كونها تدليلاً على الشجاعة والفروسية؛ وهذه بكل تأكيد مزايا الإرميين (الآراميين) الذين عرفوا بكونهم محاربين أشدّاء؛ تمكنوا من تأسيس ممالك قوية في الشام؛ وقدّموا للعرب لغة عربية حديثة سرعان ما حلّت محل (الأكدية) الخشنة والبدوية(٥٢).

أما المعاني الأخرى فسوف نلاحظ كيف أنها تتداخل مع المعنى ذاته وتغدو جزءاً منه، وهي إجمالاً تقرنُ البياض بـ (الإرم) خصوصاً في وصف الظِباء. وقد عرف العرب كلمة (العَفر) بمعنى البيض من الظِباء، واحدها (أعفر). وقد سمى العرب الأبيض أعفَر لأن بياضه تعلوه غبرَة، كما سمّوا الناقة «صفراء» لأن سوادها يعلوه صفرة. قال تعالى: ﴿صفراء فاقع لونها﴾(٥٣) والمراد (بالصفراء) السوداء. من شأن كل هذا أن يلفت انتباهنا، مرة أخرى، إلى أن الكلمة ـ في الطبيعة لا في الثقافة ـ حافظت بقوة على معناها الأصلي، وقد رأينا كيف أن العرب تصِفُ عاد (بالأحمر) مقرونة بالشام وهم يريدون بها (أبيض) عاد. وذلك قول لبيد:

زُجَلاً كأنّ نِعَاجَ تُوضِحَ فوقها
وظباءُ وَجْرةَ عُطَّفاً على آرامها

أراد لبيد بـ (زُجَلاً) الجماعات، والنِعاج (البقر) أما (توضح) فهي موضع؛ بينما تظهر كلمة [آرام] هنا لتشير إلى الظباء البيض تحديداً، وجملة (عُطَّفاً على آرامها) قُصِدَ بها التشبيه، كيف أن هذه الظباء تعطف على أولادها وهي تمشي جماعات في موضع يقال له (توضح)(٥٤). هذا المعنى يمكنه أن يدلّنا على حقيقة أن الطبيعة حافظت بقوة على المعنى القديم لكلمة [إرم] بمعنى الحجارة البيضاء

التي ستُفهم تالياً على أنها الرخام؛ كما يدلنا على نمط التغيّر في مبنى الكلمة الأصل والطاقة التي اكتسبتها في الثقافة. لا يعني هذا أن ثمة نزاعاً بين الطبيعة والثقافة بمفهوم شتراوس؛ بل يعني حصراً، أن الثقافة تعطي للمعنى مساراً جديداً داخل الطبيعة يعيده رمزياً، إلى طفولته؛ فإذا كانت [إرم] تعني الحجارة دون تحديد لونها، فإنها مع وصف الظِباء بالبياض، تحصل على معنى جديد يقرّبها في المخيال الرعوي للقبائل من كلمة الرخام؛ وهذا بدوره سيختلط بأسطورة بناء [إرم] بشيء يسمى (الأساطين) أي الأعمدة الشاهقة البيضاء. ولذلك نُظِر إلى أعمدة (تدمر) و(بعلبك) والإسكندرية على أنها [إرم] لأعمدتها الشاهقة وبياضها. ومثل هذا المعنى يتكرّر كثيراً في أشعار الجاهليين. وقد وجدتُ في (المعلقات) أبياتاً عديدة ترد فيها كلمة [إرم] و(آرام) بمعنى البياض، من ذلك قول الحارث بن حلِّزة:

بـأحِـزة الـثـلـبـوت يـربـأ فـوقـهـا

قَـفْـر المراقـب خـوفُـهـا آرامـهـا

والأحزّة: جمع حزيز بمعنى الغليظ، والثلبوت: موضع. أما (الآرام) فهي الأعلام أو الشواهد (التي يُستعارُ لونها من الظِباء: البياض) لتُنصب على القبور أو الطرق،ولا يزال هذا التقليد سائداً حتى اليوم؛ فشواهد القبور حجارة بيضاء؛ وقد ذهب الحارث بن حلِّزة في قصيدته إلى وصف دابته التي تصعدُ الآكام كما لو أنها تصعدُ ربيئة. يلاحظ ياقوت (معجم البلدان) أن الآرام ربما تكون صيغة جمع لـ [إرم] بمعنى الحجارة التي تُنصب كالعلم؛ وهي أيضاً اسم جبل بين (مكة) والمدينة، وقد ذكر شاهده في (أبلي). قال أبو محمد الغُنْدجاني في شرح قول جامع بن مُرخية:

أرقتُ بذي الآرام وَهْناً وعادني

عداد الهوى بين العُتابِ وحيشلِ

يقول ياقوت: إرم بالكسر ثم الفتح. والإرم في أصل اللغة حجارة تُنصب في المفازة علماً. والجمع [آرام] وأروم مثل ضلع وأضلاع وضلوع؛ «وهو اسم علم لجبل من جبال حِسْمى من ديار جذام بين إيله وَتِيْه بني إسرائيل»(٥٥). قد لا تبدو إشارة ياقوت، وهو يحدّد مواضع إرم، إلى موضع تيه بني إسرائيل المحاذي لموضع (إيله) وليس سيناء كما تقول التوراة؛ أمراً مفهوماً، ولكن واقع الحال يقول إن العرب عرفوا هذا الموضع بالفعل بوصفه (تيه بني إسرائيل) - وكنا قد افترضنا في الفصل الأسبق، أن من المحتمل أن تكون هناك علاقة بين بريّة فاران وجبال مكة [وتسمى فاران]. يعرض ابن حزم الأندلسي(٥٦) في هذا الصدد فهماً أفضل، استناداً إلى مصادر إخبارية قديمة، فقد «أغار الضحّاك بن مَعدْ على بني إسرائيل في أربعين فارساً من تهامة». والضحّاك يرد ذكره، كما نعلم، في التوراة ارتباطاً بمعارك خاضها بنو إسرائيل. أما جبل [إرم] في حِسْمى فهو جبل عظيم العلو يزعم أهل البادية أن فيه كروماً وصنوبر، وكان النبي (ص) قد كتب لبني جعال بن ربيعة بن زيد (الجذاميين) أن لهم: «إرَماً لا يحلها أحد عليهم» نغلبهم عليها. أما ﴿إرم ذات العماد﴾ التي يدقق ياقوت فيها، فهي كما يعتقد ﴿إرم عاد﴾ يُضاف ولا يُضاف كما في قوله عزَّ وجل: ﴿ألم ترَ كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد﴾ بل إن [إرم] هنا برأي ياقوت: «صاحب ذات العماد لأن ذات العماد مدينة، وقيل ذات العماد وصف كما يقال: المدينة ذات الملك، وقيل هي أرض كانت واندرست فهي لا تُعرف»، وذلك قول شبيب بن يزيد النعمان بن بشير:

لولا التي علقتني من علائقها
لم تُمس لي إرمٌ داراً ولا وطناً

وأراد بـ [إرم] مكاناً محدداً. وذلك قول البحتري:

فكم جَزعتُ من وهدةٍ بعد وهدةٍ
وكم قطعت من فدفدٍ بعد فدفدِ
طلبنَكَ من أم العراق نوازعاً
بنا وقصور الشام منكَ بمرصدِ
إلى إرمٍ ذات العماد وإنها
لموضع قصدي مَوجفاً وتعمّدي

* * *

[إرم] في الشام

هناك أكثر من [إرم] كمواضع متفرقة في الجزيرة العربية والشام. منها: [إرم الكلبة] وهي موضع من النباج بين البصرة والحجاز. والكلبة اسم امرأة ماتت ودفنت هناك فنسبَ إليها الإرم وهو العلم. و«يوم إرم الكلبة» من أيام العرب المشهورة قتل فيه بُجَيْر بن عبد الله بن سلمة القشيري(٥٧). وهناك [إرم] أخرى (على وزن: جُرد، زُفر) وهي قرية ذكرها ياقوت من نواحي طبرستان أهلها من الشيعة، فضلاً عن [إرم] ثانية من صقع أذربيجان؛ وثمة مَنْ يشتبه بأن [أرمينيا] التي زعم الحميريون أن شمر يرعش وصلها في غزواته الأسطورية هي من جذر الكلمة [إرم](٥٨). في هذا الإطار يعرض الطبري(٥٩) لمشكلة [إرم] بأسلوبه الموضوعي والمحايد فينقل دون تدخل تقريباً لما يقوله الآخرون:

«واختلف أهل التأويل في تأويل كلمة إرم فقال بعضهم هي اسم

بلدة. ثم اختلف الذين قالوا ذلك في البلدة التي عُنيت بذلك فقال بعضهم: عُنيت به الإسكندرية».

لكن الطبري، مع هذا، ينقل رأي مجاهد ومفاده أن [إرم] (أمةٌ) فيما رأى آخرون أن [إرم] تعني: (القديمة) وزعم آخرون أن المقصود بها قبيلة عاد. بيد أن المثير والهام للغاية الذي ينقله الطبري وهو رأي قتادة: «كنا نحدّث أن إرم قبيلة من عاد مملكة عاد»(٦٠). هذه العبارة الموجزة تدعم الاتجاه الرئيس في تحليلنا للأسطورة، وهي الإشارة الوحيدة لدينا (تقريباً) التي تتضمن تلميحاً صريحاً إلى «مملكة» باسم عاد. أما ابن عباس فرأيه ينصبُّ على تبيان أن [إرم] تعني: الهالك. والصواب في كل هذا ـ برأي الطبري ـ «إن [إرم] إما بلدة كانت تسكنها عاد فلذلك وردت على عاد للإتباع لها؛ وإما اسم مدينة». وبالطبع لا يذهب الطبري بعيداً عن الصواب عندما يفترض أن حل المشكلة يكمن في هذين المحورين: القبيلة والمدينة؛ لكنه يستدرك فجأة ويفترض عن غير وجه حق؛ أن اسم «عاد» صيغة أعجمية وليست عربية؛ ولا يعترف بتفسير مجاهد ومفاده أن [إرَم] تعني: القديمة؛ بل يرى أن هذا القول لا معنى له «وأشبه الأقوال فيه بالصواب عندي اسم قبيلة من عاد، ولذلك جاءت القراءة بترك إضافة عاد إليها وترك إجرائها كما يقال: ألم ترَ ما فعل ربك بتميم نهشل فيترك إجراء نهشل وهي قبيلة، فتركَ إجراؤها لذلك وهي في موضع خفض بالرد على تميم. ولو كانت [إرم] بلدة أو اسم جدّ لعاد لجاءت القراءة بإضافة عاد إليها كما يقال هذا عمرو زبيد وحاتم طيء وأعشى همدان؛ ولكنها اسم قبيلة منها كما أرى»(٦١). من بين اعتراضات الطبري على التأويلات المقدمة من جانب الفقهاء (لسورة الفجر) أن هذه التأويلات لا تتقيّد بدقة كافية؛ بما يفرضه التحليل اللغوي من التزام صارم

وحَرْفي بقواعد الإعراب، وهي الطريقة التي نقدها ابن خلدون وعارضها بشدّة بوصفها «صنعة». على أن الطبري الذي يتمسك بهذه الطريقة ويمضي شوطاً أبعد مما نتوقع في عرضها، يركز نقده على خطأ طفيف ولكنه يتسبب في تشوش غير محدود بين المفسرين؛ فالمذكر لا يوصف بـ (التي) هذا إذا قرأنا الآية ﴿إرم ذات العماد التي﴾ ولو كان الأمر متعلقاً بصفة ﴿العماد﴾ لقيل: (الذي لم يُخلق مثله في البلاد). وإنْ جعلت (التي) لـ [إرم]؛ جعلت (الهاء) في قوله (مثلها) عائدة عليها. ويبدو من سياق التحليل اللغوي للكلمة وتفكيكها وصولاً إلى أقرب دلالة يمكن استنباطها وتطابق الإرسالات الرمزية للأسطورة، أن هناك معضلتين سوف نصطدم بهما:

أولاً: التمييز داخل الخطاب الأسطوري بين (عاد الأولى) التي يُفترض أن الأسطورة انبثقت، ثم انتشرت في إطار حضارتها المترفة، المزعومة، وفي سياق الحنين لاستردادها؛ كما هو الحال مع كل حنين إلى الماضي الذهبي لشعب أو قبيلة أو أمة من الأمم؛ وهؤلاء كما رأيناهم سكان (الأحقاف) الذين قصدهم القرآن في (سورة الأحقاف): أي بلاد الرمل (الربع الخالي اليوم) وبين (عاد الثانية) التي كانت فرعاً ناجياً من الهلاك الجماعي، ثم كفت عن الوجود، وهذه كان موطنها الجديد شمال الجزيرة العربية التي انحدرت إليها مع (ثمود) في وقت ما من الأوقات. لقد استوطن ائتلاف عاد ـ ثمود الجديد في منطقة الحجر (بالحاء المهملة) إلى الجنوب من دومة الجندل، التي عرفها الآشوريون باسم (أدماتو) وفي التوراة (أدمة)، غير بعيد عن مدائن صالح (مديان التوراتية). وفي الحجر كانت منازل (ثمود) الذين مرَّ بهم الرسول الكريم (ص) وحرَّم شرب ماء آبارهم، وهي غير (الحِجر) القديمة في

اليمامة (المسماة في الجاهلية: جوّ). كانت (ثمود) جيلاً جديداً فتياً من القبائل القوية، الصاعدة، والتي غدت دون سواها وارثة عاد الأولى الهالكة؛ والنص القرآني يجزم بكون (ثمود) «كانوا خلفاء عاد» لا بمعنى التعاقب الزمني وإنما بمعنى وراثة التقاليد والأعراف وإجمالاً: النظام الثقافي والديني؛ وبفضل ذلك وفي ظل ظروف جديدة اتجهت (ثمود) صوب الشام لتستوطن الحجر، تاركة وراء ظهرها الحجر القديمة (اسم موطنها القديم في الجزيرة العربية: الحِجر). هذا التمييز اللغوي والإثني والجغرافي بين مجموعتين من المستوطنين تحدّراً من جدٍّ أعلى مشترك، وعاشا في مواقع متمايزة، هام للغاية لتعميق سلسلة من التمايزات الضرورية داخل النظام الثقافي للقبائل المهاجرة. كما أن من شأنه أن يعيد صياغة الفرضية الجوهرية عن نمط الثقافة الرعوية الأولى في (الأحقاف) ورديفها الحضارة الزراعية والمدينية في الحجر؛ ذلك أن الحقبة الجديدة من حياة هذا الائتلاف القبلي الواسع والضخم والذي انضمت إليه حتى (لحيان) القبيلة المشهورة؛ هي حقبة تمدن بامتياز، بوسع كل بحث موضوعي وتأمل عميق فيها، أن يخرج بنتائج هامة من شأنها أن تلقي الضوء على ظروف تكوّن ونشوء أسطورة (المدينة الذهبية) في الصحراء.

ليس من شك لدينا، وفي ضوء جملة من المعطيات، أن العرب عرفوا هذا الائتلاف لا باسم (ثمود) وهو الاسم الغالب فيه، وإنما باسم (عاد الثانية) وكل هؤلاء عرفوا باسم الإرمانيين (الآراميين)؛ بل وتسمية هذه البطون والفروع والقبائل بـ [الإرمية] أي الآرامية وتلك دلالة قول الحارث بن حلزة: «إرميّ بمثله جالت الجن» وهو يخاطب شخصاً ينتسبُ لعاد. وفي رأينا أن العاديين هم الجدود البعيدون لما سيُعرف في كتب التاريخ مع ظهور الممالك الآرمية في

الشام بـ (الآراميين). وحسب الضبط القرآني فـ [الإرميون] من [إرَم] القرآنية.

ثانياً: إن [إرم] انطلاقاً من التحليل اللغوي والتقصّي الجغرافي، هي الأعلام (العلامات، الشواهد... الخ) وهذه تشير إلى نمط من التطور التاريخي في حياة جماعة بشرية بعينها، «عرفت حضارة صخرية»، كانت قد ورثتها في الأصل عن جماعة زائلة، أنشأت ذات يوم في بلاد (الأحقاف) تقاليد مماثلة. يقودنا ذلك بالضرورة إلى إعادة تحليل «الحضارة الثمودية» بما هي ائتلاف قبلي ضخم لعبت فيه بقايا عاد دوراً تأسيسياً، جنباً إلى جنب قبائل يمنية قوية مثل لحيان، التي سوف تنفصل عن (ثمود) وتستقلّ عنها كقبيلة لا كفرع من فروع ثمود. إن تأكيدات النص القرآني (وإجمالاً: الميثولوجيا العربية القديمة ثم الميثولوجيا الإسلامية) على علاقة عاد وثمود بشقّ الصخور ونحتها وبناء مساكن حجرية؛ يدلّل على أن هذا التطور التاريخي استند إلى إرث حضاري سابق، وسنرى فيما بعد كيف تبرهن الأركيولوجيا على وجود هذه الحضارة وتدعم كثرة من المعطيات الإخبارية الـمُدعى أنها «خرافية».

في إطار هذا التمييز سيكون لدينا ما يلي:

إن (عاد) المنقرضة والمتلاشية عن المسرح (أو التي كفّت عن الوجود نهائياً بفعل قوة غامضة) شهدت في سياق تطورها موتاً تاريخياً مفاجئاً؛ ولكن فرعاً (أو فروعاً) منها تمكنت من مقاومة شروط الموت والاندثار لتنحدر شمالاً تاركة موطنها القديم في الربع الخالي[٦٢] ودون أن تزول عن وجدانها الجماعي ذكرى الحادث الأسطوري المأساوي: الريح الصرصر. هذه (البقايا) ـ كما قلنا ـ هي (عاد الثانية) التي ستظل مشدودة إلى ماضيها البعيد بقوة؛

ولتستعيد مرات ومرات ذكرياتها في (الأحقاف) حيث ازدهرت هناك «حضارة» خاصة بها. هذا الاسترداد للذكرى سيتمّ، باستمرار، في شكل صور وخيالات ملتهبة، نارية الطابع، تكثف تلك الحقبة الزائلة من الثراء والغنى والبسطة في العيش في هيئة مدينة مصنوعة من الذهب والفضة والأحجار الكريمة؛ وبكل تأكيد فمثل هذه المدينة لن يعثر عليها أحد. كل قبيلة مهاجرة؛ مرتحلة في الصحراء؛ تاركة وراء ظهرها موطنها التاريخي، سوف تسترد ذكرى [إرم] هذه وتقوم بإعادة أسطرتها لتغدو أسطورة خاصة بها. بالنسبة لعاد الثانية لا يبدو الأمر مختلفاً إذ ما إن استقرت ثم انصهرت في ائتلاف ثمود، وتمكنت من المساهمة الفعالة في إنشاء ممالك [إرَمية] (آرامية) مبعثرة حتى عادت، مع الازدهار الجديد في حياتها؛ صورة الازدهار القديم. لقد أيقظت الحقبة المدنية الجديدة في القبائل البدوية المرتحلة، الماضي الذهبي الراقد والمنسي، لتنبثق من قلب هذه اليقظة أسطورة [إرم] ولتنتشر بين القبائل بما فيها تلك التي لم تترك أوطانها الأصلية؛ ونجم عن ذلك بطبيعة الحال اندماج مذهب شديد الشفافية بين صورتين، كان يصعب على الدوام فكّ الارتباط بينهما: صورة الطفولة البعيدة في (الأحقاف) وصورة [إرم] الجديدة التي تظهر كدليل على صعود الائتلاف القبلي الجديد والقوي بقيادة (ثمود). يحدد العلماء زمناً تقريبياً لهجرة ما يُعرف بـ (الآراميين) من الجزيرة العربية إلى الشام: زهاء ١٥٠٠ق.م. وقد أمكن التعرف إلى أول مملكة (آرامية) زهاء ١١٠٠ق.م. نشأت هذه الممالك بشكل رئيس في دمشق، صوبة، حماه، وهناك شكوك قوية بأن الأصول الحقيقية للكلدانيين هي (آرامية) وهذا ما يقول به هاري ساكز عالم الآشوريات الإنكليزي[٦٣]. لكن الصديق تركي علي الربيعو[٦٤] وهو باحث

طليعي شاب في حقل الميثولوجيا، لفت انتباهي إلى رأي مثير لماركس (رسائل إلى إنجلز) يرجّح فيه احتمال أن كلمة (كلدانيين) قد قرئت بشكل مغلوط من المستشرقين فهم برأيه [بني خالد] (الخالديون). إن المسعودي، ودون أن يعلم بقيمة الكثير من إشاراته، ربما، يعرض علينا مساعدة ثمينة في هذا النطاق، إذ يزعم أن أحد أبناء عاد بن [إرم] هو خالد بن الخلود، الذي كان على الأرجح (بطناً) أو فرعاً كبيراً من [الإرميين](٦٥). وبوجه العموم؛ ظهر (الآراميون) بعد ظهور العموريين وقد عرفوا في السجلات الآشورية باسم Aramacans (الأرمان) ـ وهذا تعبير الطبري أيضاً ـ وكانوا من البدو الذين يهدّدون حدود بابل وآشور حتى بلغ خطرهم الحقيقي ذروته نحو ٩٠٠ق.م، إذ انتهى بهم المطاف إلى زعزعة الدولة البابلية ثم الاستيلاء عليها وحكمها (الدولة البابلية الحديثة في عهد نابوبلاسر Nabopalassar) بينما كانت اللغة الآرامية (الإرمية) تحل، آنئذٍ، محل اللغة الأكدية كأبجدية جديدة أكثر توافقاً مع شروط المدنية. أغلب الظن أن المستشرقين فضّلوا استخدام كلمة (آرام) التوراتية محل ([إرم] القرآنية للدلالة على ما يعرف بـ(الآراميين)، وهذا أمر غير نادر الحدوث في الدراسات الأركيولوجية والتاريخية؛ ومن اليسير للغاية تعقّب جذور وضلال هذا الاستخدام من جانب ما بات يُعرفُ بـ «التيار التوراتي» في علم الآثار. ومع ذلك فإن تقصياً حذراً ودقيقاً لِما يرد في (التوراة) عن (آرام) من المتوقع أن يرد البضاعة إلى أهلها. في التوراة يسهر الرب على مصير (آرام)، وذلك في معرض سردها لقصة مجيء (نعمان) إلى بني إسرائيل؛ ونعمان هذا كان يشغل منصب رئيس الجيش في (آرام) وهو رجل مكرَّم عند سيده ابن هَدَد «لأنه عن يده أعطى الرب نصراً لآرام»(٦٦). إن «نعمان الآرامي» وهذا هو اسمه

في التوراة يشفى من البَرص على يد نبي إسرائيل أليشع بن شافاط، وبرغم هذا فإن الحروب والنزاعات ستنشب بين (الآراميين) وبين بني إسرائيل؛ وهناك إصحاح كامل في التوراة يسرد أحداث هذه الحروب مع أن الصلات التجارية كانت قائمة بينهما(٦٧) (وكانت آرام تتاجر معك لوفرة مصنوعاتك فكانت تقايض سلعتك بالبَهرمان والأرجوان والوشي والكتان والمرجان والياقوت). ولا ريب أن اسم (نعمان) هذا يذكّرنا على الفور بألقاب ملوك العرب من الغساسنة والمناذرة. وبرأينا أن «نعمان الآرامي» ليس اسماً لشخص قائد الجيش بل هو لقبه العربي القديم. وهذا اللقب مستمدٌ على الأرجح، من الطبيعة مباشرة؛ إذ هناك وادٍ شهير في مكة ذكره الإخباريون القدماء هو (النعمان) الذي يتسم بكثرة زهوره وأعشابه التي تمثل منظراً خلاّباً؛ وليس ثمة من لقب يتوّج به العربي نفسه كملك، أجمل وأقوى تعبيراً من منظر وادٍ محاطٍ بأكليل الزهور والأعشاب التي تتوّج الوادي كله، ومثل هذه الذكرى لا تحملها إلاّ جماعة عاشت بعمق، تجربتها الروحية في الوادي المقدس: مكة؛ ولذا فإن «نعمان الآرامي» هو النعمان الإرميّ.

في ختام هذا الفصل، لا بد من التذكير بأن من شأن بحث عميق في ظروف انقراض ثم تلاشي (عاد الأولى) في إطارها الأسطوري، أن يكشف عن الجوانب الخفيّة من المكوّنات الثقافية المتنوعة لأسطورة المدينة الذهبية؛ ومن بين هذه المكوّنات الأكثر أهمية، أسطورة (وفد عاد) التي سردنا موجزها فيما سلف. سنبني ـ هنا ـ تصوّراً عاماً تمهيدياً قبل تحليلها (في الفصل التالي): يمكن قبول هذه الأسطورة بوصفها أحد تجليات حادث الهلاك المأساوي الأسطوري لجماعة بشرية مزدهرة؛ وفي هذه الحدود؛ واجهت (عاد) الأولى والقديمة في (الأحقاف) فجأة، غضب الطبيعة،

وغاصت في وحول القحط والجفاف ثم الريح الصرصر ثلاث سنوات متتالية. وفي هذه الحالة؛ توفرت أسباب كافية لتحمل جماعة بشرية ما على ترك موطنها الأصلي والهجرة شمالاً. تقول العرب عن المهاجرين صوب الشمال (الشام): تشاءمت العرب، فيما يقال للمهاجرين جنوباً صوب (اليمن) تيامنت العرب. من المحتمل أن أسطورة (وفد عاد) قد نسجت - تالياً - لتبرير الموت التاريخي للعرب العاربة (البائدة)، بحيث إنها ضللتْ الإخباريين العرب، الذين كانوا يعتمدون كلياً على استخدام ذاكرات الأحياء ورواياتهم الشفهية في تدوين (التاريخ)؛ وذلك حين اعتقدوا أن [إرَم] اسم لمكان (بلدة، مدينة) خلّفها هؤلاء المهاجرون وراءهم في الصحراء. وكما لاحظنا من سياق التحليل اللغوي وجملة التأويلات الفقهية والتفاسير والمَرويات فإن (عاد الأولى) كانت في (الأحقاف) بينما استقرت بقاياها (عاد الثانية) في (الحجر) الشامية، الأمر الذي نجم عنه دمج عصرين في عصر واحد، ومكانين مختلفين في مكان أسطوري جديد هو [إرم]، وكان لا بد - طبقاً لآليات عمل المخيال العربي القديم - من أن يفضي هذا الدمج إلى نمط من الإنشاء يفاقم من نزعة استخدام التاريخ وتوظيفه توظيفاً ميثولوجيا، ولذلك نرى الفقهاء والمفسرين والإخباريين يستخدمون وقائع محددة من التاريخ العربي القديم للبرهنة على وجود هذا المكان الأسطوري. لم تعد [إرم] والحال هذه؛ هي التكثيف اللغوي للوجود (الآرامي) في الشام، بل غدت شيئاً مستقلاً بذاته. بكلام ثان: لم تعد هذه المدينة الذهبية المبنية في الصحراء دليلاً على نجاح القبائل الإرمية (الآرامية) في بناء «حضارة» خاصة بها في الشام، بل أصبحت «شيئاً» مستقلاً بذاته يعبّر عن نفسه وعن معتقدات أخرى. لقد تمّت إزاحة (التاريخ)

نهائياً لصالح الأسطورة. في نطاق هذه الإزاحة المنظمة للتاريخ لم تعد [إرم] اسماً دالاً على قبيلة بعينها أخذت اسمها من اسم جدّ أعلى هو إرم ابن سام بن نوح، وإنما أضحت دالاً جديداً على معتقد أسطوري يفيد بوجود ملك اسمه شدّاد. ولكن لما كانت (عاد الأولى في حقبة الأحقاف) قد أنشأت دالاً يؤكد وجودها وهو الأعلام والمنازل الحجرية، فإن هذه الصورة الراسبة في اللاّوعي الجمعي، سرعان ما استيقظت من رقدتها الطويلة لتندمج مع ذكريات جديدة عند دالٍ جديد هو «الممالك الإرمية» في الشام. وهذا أمر مألوف؛ فبنو إسرائيل (مثلاً) تشوّقوا لرؤية مدينتهم الأسطورية أورشليم، ومع التيه والحروب ثم استرداد ذكراها في هيئة مدينة مصنوعة من الذهب. كما أن الصورة الإنجيلية المسيحية لأورشليم تظهر على النحو ذاته في سفر يوحنا وطوبيا. إن أورشليم «السماوية» كما يصفها الإنجيل[٦٨] مماثلة تماماً لـ [إرم]: (وكان سور المدينة مبنياً باليشب. والمدينة ذهبٌ خالص أشبه بالزجاج الصافي. وأسس سور المدينة مرصّعة بكل حجر كريم. الأساس الأول يَشب والثاني لازورد. والثالث حجر يمان[٦٩] والرابع زمُرُّد والخامس يَشب قاتم والسادس ياقوت أحمر، والسابع زبرجد والثامن جزَع، والتاسع ياقوت أصفر والعاشر ياقوت أخضر ضارب إلى البياض، والحادي عشر ياقوت أصفر ضارب إلى الحمرة والثاني عشر جمَشت. والأبواب الإثنا عشر هي اثنتا عشرة لؤلؤة. كل باب من الأبواب لؤلؤة. وساحة المدينة ذهب خالص مثل زجاج شفاف). هذه المدينة التي قيل لمعاوية بن أبي سفيان في مجلسه إنه لن يدخلها إلاّ رجل مسلم (أي مؤمن)، تماماً كما دخل يوحنا، وحده، إلى أورشليم السماوية، ولم يصدّقه أحد أيضاً؛ هي ذاتها المدينة الصحراوية التي تضيء العالم اللاّعضوي بأحجارها النارية.

ثمة دلالة خاصة في كون هذه المدينة مصنوعة من حجر مشعّ، سواء أكانت [إرم] أو [أورشليم]: لا شك أن التراث السامي المشترك حافل بصور لا حصر لها عن تقديس الأحجار، وقد رأينا كيف أن يعقوب في رحلته إلى مضارب قبيلة خاله لابان قدّس حجراً في الطريق ثم قال له إنه سيضعُ بيتاً للرب في موضع الحجر؛ ورأينا أيضاً كيف أن [إرم] تعني الحجر. يتبقى أمامنا أن نلاحظ أن اسم (أورشليم) مركّب من اسمين UR الأكدية بمعنى (مدينة)؛ وسلام، وهو الإله الإرمي القديم الذي عبدته سائر الجماعات والقبائل؛ ولا يزال موجوداً في صيغة (السلام) كاسم من الأسماء الحسنى، وكلمة سلام تعني (الحجر) أيضاً كما في قول لبيد:

فـمـدافـعُ الـرَّيـان عـرّى رَسْـمُـهـا

خـلـقـاً كـمـا ضـمـنَ الـوحـى سـلامـهـا

و«السلام» كما استخدمها العرب القدماء، تعني الصخور، «وقيل للجنة: دار السلام»[٧٠] كما أن «السلام والسَّلمُ: الحجارة، واحدتها سَلِمَةٌ». وقال ابن شميل: السَّلام جماعة الحجارة الصغير منها والكبير[٧١] وقال غيره: السلام اسم جمع وهو اسم لكل حجر عريض؛ كما يعني (بكسر السين) الحجارة الصلبة. لكن السَّلمة وهي كلمة حميرية، تعني الحجر أيضاً. بقي أن نعرف ـ أخيراً ـ إن الإله الإرمي (السلام) عُبد؛ بشهادة الأركيولوجيين، في واحة تيماء وينسب إليه الطابع القمري ورأس الثور رمزه الأبرز، وقد عثر على قلادة «ثمودية» صغيرة كتب عليها العبارة التالية: «سلام. بكَ تأتي السعادة»[٧٢].

ذلك هو (الحجر) الذي تشعّ قداسته، تتشظى لتضيء عالماً روحياً مجدباً، متعطشاً، وذلك أيضاً ما يدعونا إلى التأمل في أسطورة

(العطش) التي تسرد بلغة مأساوية قصة (وفد عاد) الذي أرسلته القبيلة إلى مكة للاستسقاء.

الهوامش

(*) الأبشيهي: المستطرف في كل فن مستظرف.

(١) المستطرف، ج ١، ص ٢٢٠.

(٢) كل إضافة جديدة على الأسطورة الأصل، تفرض على الباحث أن يرى إليها بوصفها إمكانية أخرى قد تساهم في بلورة فهم أفضل. الرواية المقتضبة التي يرويها الأبشيهي (انظر: الملحق، أسطورة إِرَمْ كما وردت عند الأبشيهي) تدعم هذا التصوّر.

(٣) ابن خلدون، **المقدمة**، ١٠.

(٤) انظر الفصل السادس، جنة، شداد، الماء والخمرة.

(٥) غالباً ما يُشار بطريقة خفية إلى أن الإعراب في اللغة العربية هو «صناعة» من الممكن التلاعب بنزاهتها لانتاج أفكار محددة. وأسطورة [إِرَمْ] أكثر الأساطير صلة باللغة.

(٦) البكري، **عجائب البلدان**، وياقوت، **معجم**.

(٧) المسعودي، **مروج الذهب**، وكذلك مقدمة ابن خلدون، ص ١٠.

(٨) **المقدمة**، المصدر نفسه.

(٩) **الهمداني**، ج ٢، ص ١٢.

(١٠) وفي **القرآن**، ﴿وطور سينين﴾.

(١١) الإمام فخر الدين الرازي، المصدر نفسه.

(١٢) **القرآن الكريم**، سورة الحاقة، الآيات، ٣، ٤، ٧. ٨، ٩.

(١٣) الرازي، مصدر مذكور.

(١٤) **القرآن الكريم**، سورة الإحقاف، الآية ٢١.

(١٥) المصدر نفسه، سورة يوسف، الآية ٨٢.

(١٦) **القرآن الكريم**، سورة الشعراء، الآية ١٢٨.

(١٧) انظر الملحق: الأسطورة كما رواها الرازي.

(١٨) **القرآن الكريم**، سورة الشعراء، الآية ١٤٩.

(١٩) المصدر نفسه، سورة الفجر.

(٢٠) ابن كثير، أبو الفداء الحافظ بن كثير، توفي ٧٧٤هـ، **البداية والنهاية**، دار الفكر، ١٩٨٦، ج ١، ص ١٢٠.

(٢١) انظر الملحق [أسطورة بناء الإسكندرية].

(٢٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**.

(٢٣) ﴿وزادكم في الخلق بَصْطة﴾ **القرآن الكريم**، سورة الأعراف، الآيتان ٦٧ و٦٨.

(٢٤) استناداً إلى النص القرآني، هناك اعتقاد قوي عند المفسرين بوجود حضارة عند مجتمع عاد.

(٢٥) هذا بإجماع الإخباريين في وصفهم للعرب العاربة.

(٢٦) **أخبار اليمن**، الأزرقي.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢٨) **القرآن الكريم**، سورة الشعراء، الآية ١٢٨.

(٢٩) **القرآن الكريم**، سورة الشعراء الآيات ١٣٢ ـ ١٣٤.

(٣٠) المصدر نفسه، سورة فُصِّلت الآيات ١٣ ـ ١٤.

(٣١) المصدر نفسه، سورة الأحقاف، الآيات ١٩ ـ ٢٠.

(٣٢) المصدر نفسه، سورة الذاريات، الآيات ٤٠ ـ ٤١.

(٣٣) المصدر نفسه، سورة النجم، الآيات ٤٨ ـ ٤٩.

(٣٤) المصدر نفسه، سورة الشعراء، الآية ١٢٨.

(٣٥) هذا تأويل معظم المفسرين، وهناك في سورة (ق): ﴿كذبت عاد فكيف كان عذابي﴾ وفي سورة (الحاقة): ﴿وأما عاد فأهلكوا بريح صرصرٍ عاتية﴾.

(٣٦) اللسان.

(٣٧) **القرآن الكريم** في موضع كثير منها: سورة الحجر، الآية ٤٥ ـ سورة الشعراء، الآيات: ٥٧، ١٣٤، ١٤٧ ـ سورة الذاريات، الآية ١٥..

(٣٨) الأسطورة كاملة في الملحق.

(٣٩) العماليق حسب شجرة الأنساب العربية من سلالة عمليق بن لاوذ (لاود) بن نوح. وهم في التوراة (عملوق) عماليق [وأماليك].

(٤٠) اللّودية حسب اعتقاد الطبري في روايته للأسطورة (**تاريخ**، ج ١، ص ١٥٤) بطن من عاد. ثمة اشتباه غير محدود من جانبنا بأنهم ربما كانوا «اللوديم» الذين قصدتهم التوراة أبناء (لاود) [ومطرئيم ولد اللوديم والعناميم واللهابيم] (تكوين: ٩/٢٨ ـ ١٠ ـ ٢٠) وعند ابن كثير (١٢٧) هم بطن من عاد أيضاً.

(٤١) الأسطورة في الملحق.

(٤٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**.

(٤٣) **المعجم**.

(٤٤) انظر الطبري أيضاً.

(٤٥) انظر أسطورة الأبشيهي عن (عاد) في مستهل هذا الفصل وفي الملحق.

(٤٦) ياقوت، **المعجم**، ج٣٠، ص ٢٢٠.

(٤٧) النيسابوري، ص ١١٠

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) المسعودي، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٥٠) انظر **المعلقة** وكذلك شرح الأنباري.

(٥١) الطبري.

(٥٢) انظر الفصل السابع.

(٥٣) **القرآن الكريم**، سورة البقرة، الآية ٦٩.

(٥٤) ياقوت، **المعجم**.

(٥٥) ياقوت، **معجم البلدان**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠، ترجمة عبد العزيز الجندي.

(٥٦) ابن حزم الأندلسي، **أنساب الأشراف**، ط القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٢، تحقيق: عبد السلام هارون.

(٥٧) ياقوت، **المعجم**.

(٥٨) أرمينيا: انظر إرمينيا مثلاً عند ياقوت.

(٥٩) الطبري، **جامع البيان**، المجلد ١٢.

(٦٠) المصدر نفسه.

(٦١) الطبري، كذلك.

(٦٢) إن قسماً من (الربع الخالي) الممتد إلى الغرب بين حضرموت واليمن يُعرف باسم بلاد الرمل (الأحقاف). وقد اخترقها سائح إنكليزي مغامر هو برترام توماس عام ١٩٣١ في ثمانية وخمسين يوماً. على أن رحلة جماعية لمستشرقين غربيين قادها المستشرق الإنكليزي جون فيلبي تمكنت، بعد وقت طويل من تلك المغامرة الفردية والشجاعة، من العودة بآلاف النقوش.

(٦٣) هاري ساكز، **عظمة بابل**، المصدر نفسه.

(٦٤) من محادثة شخصية جرت بيننا صيف ١٩٩٥ في دمشق [رسائل ماركس ـ أنغلز، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة].

(٦٥) **مروج الذهب**.

(٦٦) سفر الملوك الثاني، ٣٦/٤ ـ ٦/٥.

(٦٧) سفر حزقيال، ١٢/٢٧/٢١/٢٦.

(٦٨) رؤيا يوحنا، ٢١: ٤: ١٨.

(٦٩) لاحظ دلالة وصف الحجر (اليماني) هنا. ذلك يؤكد أن هذه الصورة، توراتية الأصل وتقع في سياق فرضيتنا.

(٧٠) ابن منظور، **لسان العرب**، (مادة سلم).

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) ف. براندن: ثمود، **تاريخ ثمود**، ترجمة نجيب غزاوي، ١٩٩٦، دار الأبجدية، دمشق.

ايضاحات:

- بصدد رأي كارل ماركس: يرد اسم الكلدانيين القدماء في صيغته الأكدية «كلدو» بوصفهم فرعاً من الأرميين (هاري ساكز: عظمة بابل ـ مثلاً). وفي إشارات عديدة للمؤرخين العرب الكلاسيكيين هناك ما يفيد أن أحد أبناء إرَم هو (الخلود). وثمة بيت من الشعر ينسب لأحد أبناء نزار بن معد بن عدنان يؤيد هذا الأمر:

فنحنُ بنو عدنان خلدان جدُّنا
فسماه (تستشف) الهُمام نزارا

فسمّاه نزاراً بعدما كان اسمه
لدى العرب (خُلدان) بنو خيارا

(بلوغ الإرب: الآلوسي)

مع أن من الواضح أن بيت الشعر العربي هذا، يبدو منحولاً أو حتى منظوماً في وقت متأخر، فضلاً عن صياغته الشعرية الركيكة، لكن هذا لا يمنع من قبوله بوصفه جزءاً من ظاهرة يعرفها كتّاب التاريخ جيداً، فلطالما نسبت أشعار كتبت في أوقات تالية، لشخصيات أسطورية ولا وجود لها، كما هو الحال مع (آدم) الذي نسب الإخباريون القدماء له ولأبنائه شعراً بالعربية. يفيد بيت الشعر الآنف أن (الخلدان) أو (الخلود عند المسعودي) هو نفسه (نزار) بن معد بن عدنان، وأن هذا سمي باسمه

الجديد من قبل (تستشف) الفارسي. كل هذا يؤيد ـ من وجهة نظرنا ـ ما ذهب إليه ماركس من أن [الكلدو] هم بنو خالد.

- ثمود: تُظهر النقوش الثمودية أن النساء يظهرن في حالة عُري طقوسي. ومع أن الثموديين كانوا يعاقبون الزنى بالرجم بالحجارة، وفي هذا النطاق كانوا يستخدمون كلمة (ردّو) بمعنى رجم/ مرجوم فإنهم استعملوا بحرية تامة عبارات مثل [نيك] مع إشارات صريحة إلى (اللواط) الذي كان يدخل في إطار الطقوس الدينية. وهذا ما يفسر لنا أسطورة قوم لوط الذين أرادوا الاعتداء على الملائكة قبل فناء سدوم وعمورة. (أنظر في هذا الصدد: لوط في التوراة، وفي القرآن الكريم).

الفصل السادس

جنّة شداد: الماء والخمرة

«أيها الملكُ، ألاَّ ندلُّك على بيت مالٍ دائر أغفلتهُ الملوك قبلك؟ فيه اللؤلؤ والزبرجد والياقوت والذهب والفضة؟»(*).

إذا كان التاريخ يصمتُ صمتاً مُريباً حيال موت شعبٍ قديم، فإن الأسطورة لن تفعل ذلك أبداً. وبخلاف سلوك التاريخ حيال كثرة من الأحداث التي يطمسها دون رحمة؛ تروي الأسطورة بشروط إنشائها الخاصة، الحكاية المسكوت عنها وتصرّحُ بالأسباب الحقيقية لهذا الموت؛ وبالطبع بلغتها المتلعثمة، الرمزية والمكثفة الدلالات. ولذا لا يتعيّن علينا مساءلة التاريخي عما هو أسطوري ولا مساءلة الأسطوري عما هو تاريخي، بل البحث، وبالضد من كل نزعة ازدراء في أي منهج مماثل، عن تلك المنظومة من الرموز التي يفضي أي تحليل معمّق لآليات تشغيلها، إلى الكشف عن الأسباب المطمورة؛ تحت طبقات سميكة عدة من المزاعم والخيالات والظنون. أسطورة «وفد عاد» التي تتشابك وتتقاطع عبر مستويات كثيرة مع أسطورة [إرم] تروي بشروط إنشاء، شفاف ومخادع في الآن ذاته، قصة زوال شعب عربي قديم بفعل عقاب سماوي ماحق، غامض الجبروت يصعب

توقعه أو التكهن بمدياته، ولكن يمكن مع هذا تفهّمه وقبوله دونما مساءلة في حدوده الدينية والوعظية. تقول أسطورة «وفد عاد» هذه: (التيجان، وهب، وأخبار السير، للطبري؛ مثلاً) إن قبيلة عاد بعثت وفداً من سبعين رجلاً إلى مكة؛ لكي يبتهلوا في الحرم من أجل أن يهطل المطر في أرضها، بعد ثلاث سنوات من العطش والقحط والجفاف. كان ابن عَنْز، وهو (قيلٌ) من أقيال اليمن؛ زعيماً للوفد؛ والكعبة آنئذٍ مكان العرب المقدس، تحت إدارة العماليق حكام مكة الأقوياء. ويبدو أن مهمة الوفد كانت عسيرة منذ البداية؛ إذ صادفتهم بعض المفاجآت غير المتوقعة؛ أعاقت وصولهم إلى الكعبة. إجرائياً؛ يجوز اعتبار الوفد المؤلف من سبعين رجلاً، بمثابة «قافلة» أمكن تسييرُها، أخيراً كتدبير ديني لإعاقة الدمار المحتمل، الموت الجماعي للقبيلة. وهذا الخروج الجماعي لملاقاة الموت المتربّص بها، يتضمن كل «عناصر» الهجرة الرمزية صوب المكان المقدس بحثاً عن الماء (انظر الفصل الأسبق). ولما كان هؤلاء متعطشين للسفر وبلوغ هذا المكان؛ أي المدينة المقدسة للعرب؛ واجتازوا في سبيل ذلك طرقاً صحراوية وتحملوا مشقة الوصول بسرعة؛ فقد وجدوا أن من المناسب لهم ما داموا أصبحوا على مقربة من مكة ولم يتبق إلاّ القليل للوصول إلى الكعبة، أن ينزلوا في ضيافة أبناء أختهم (العماليق) وكان سيدهم عندئذٍ، ويا للمصادفة، هو معاوية بن بكر، الذي كانت أمه جُلهدة ابنة الخَيْبَري من (قوم عاد). وبحسب الأعراف القبلية فإن (الخال) القادم من قبيلة عاد نزل في ضيافة (ابن أخته) العماليقي في أطراف مكة. ويبدو أن الوفد وجد في الضيافة الكريمة عُذراً مقنعاً للبقاء وقتاً أطول، فأقام عنده شهراً، يشربون الخمر وتُغنيهم (الجرادتان) وهما قَينتان لِمعاوية بن بكر حاكم مكة.

ولما طالت فترة مكوث الوفد، قرّر معاوية بن بكر أن يكتب قصيدة، وطلب من القينتين أن تغنّياها. وبالفعل غنّت (الجرادتان) هذه الأغنية، التي ضمّنها الحاكم كل مكره ودهائه في مقاطع تحثّ صراحة على الانصراف عن المكان ومغادرته. وعندئذٍ أدرك الضيوف أن الوقت قد أزف للذهاب صوب الكعبة والدعاء في الحرَم لأجل هطول المطر. وحين بلغوا المكان المقدس دعا داعيهم، وهو ابن عنز، أن تنجو عاد من الهلاك عطشاً؛ فأرسل الله ثلاث سحابات: بيضاء، حمراء، سوداء. ولكن فجأة ناداه منادٍ غامض من السماء: «إختر لنفسك ولقومك من هذا السحاب؟». وبغريزة البدوي الذي تدله معارفه إلى أن السحابة السوداء تحمل وعداً بالمطر؛ فقط اقترع ابن عَنز لصالح السحابة السوداء دون تردّد، ومع هذا عاد الصوت الغامض يناديه: «قد اخترتَ رماداً رمدداً. لا تُبقي من عادٍ أحداً. لا والداً يُترك ولا ولدا. إلاّ بَني اللوديّة الهُمدا». بعد ذلك مباشرة، ساق الله السحابة السوداء إلى مضارب قبيلة عاد حيث كان الناس هناك ينتظرون عند وادٍ اسمه «المغيث». لقد استبشروا خيراً وهم يرونها تخرج «من فم الوادي»؛ لكن امرأة حاذقة اسمها (فهد) أدركت بنفاذ بصيرتها أن السحابة لم تكن تحمل ماءً بل شُهباً من نار، فصُعِقت وأُغمي عليها، فلما أفاقت راحت تنبّه رجال القبيلة إلى الهلاك القادم نحوهم. لقد «رأت ريحاً صرصراً» يخرج من وادٍ اسمه «المغيث»، وعلى مدى سبع ليالٍ وثمانية أيام لم يكن أحد قد نجا من الهلاك الجماعي.

هذه خلاصة مضغوطة إلى حد كافٍ، وبما يفي بالغرض المحدّد منها، لأجل رسم الإطار الميثولوجي للموت التاريخي الذي واجهته عاد. قبل كل شيء لا بد من القيام بمقاربة هذه الأسطورة مع الحلم، وربما معاملتها بالفعل على أنها حلم بلغة أسطورية، أو هي

أسطورة بلغة الحلم المتلعثمة الغامضة والسرية التي نجهل أبجديتها، ذلك أن انقلاب «الأسود» إلى (أحمر) والخير إلى شر هو جزء من فكرة العرب القديمة عن تأويل الحلم: فإذا رأى الإنسان في منامه شيئاً أسود، فهذا يعني أنه سيرى في الواقع شيئاً معاكساً، وهذا ما يفسر لنا سبب (الانقلاب) المفاجىء للسحابة السوداء التي تحمل الوعد بالماء، إلى سحابة نارية حمراء مدمرة. وبحسب معارف البدو والزُرّاع والرعاة، فإن المرء يختار غريزياً، السحابة السوداء لأنها تحمل وعداً بالمطر، وهذا ما فعله زعيم الوفد، بيد أن المرأة على العكس من ذلك، صُعِقت وغابت عن الوعي لترى شُهباً حمراء، وبذا تكون المرأة قد رأت اللون الحقيقي.

عملياً، اقترع الوفد لصالح دمار القبيلة. يماثل هذا المشهد المأساوي، وإلى حد بعيد، مشهد إلقاء القرعة لتدمير أورشليم والمدن الآشورية والكلدانية والموآبية والإرمية (الآرامية)، وهي مشاهد غالباً ما تردُ في العهد القديم كإشارات صريحة للعقاب الجماعي (السماوي)، والذي ينذر به الأنبياء[1] ومن ذلك الإشارة إلى دخول الغرباء والأجانب إلى المدينة، حيث ألقوا القرعة على أورشليم لتدميرها. وفي سفر هوشع[2] يتوعّد الرب مدينة السامرة بالهلاك بواسطة الريح التي سوف «تنهب كل شيء». إن معظم نبوءات ومزامير أنبياء اليهودية تتضمن حكماً عقاباً جماعياً ماحقاً لأورشليم وسواها من المدن، بالشقاء واللعنات والعذاب كذلك، والذي يُصبُّ أيضاً على «أدوم» وآشور ومدن كلدانية؛ من ذلك (مثلاً) إشارة «عوبديا» إلى مصير «أدوم» شقيق شعب بني إسرائيل (سليل عيسو) حيث يخاطبه بوصفه مستوطناً في مكان صخري:

«لقد أغواك الاعتداد بنفسك

أيها الساكن في نخاريب الصخر

والذي مسكنه المرتفعات»(٣)

أضف إلى هذا كله، نبوءات أخرى بالعقاب السماوي لمدن مثل دمشق، غزة، عمون، موآب(٤) بينما يردُ في سفر عاموس(٥):

«هكذا قال الرب:

بسبب معاصي يهوذا الثلاث

وبسبب الأربع لا أرجع عن حكمي

لأنهم نبذوا شريعة الربّ

ولم يحفظوا فرائضه

وأضلّتهم الأكاذيب

التي سار وراءها آباؤهم

فأرسل ناراً على يهوذا

فتلتهم قصور أورشليم».

تقع القرعةُ، إذن، على المدينة لتدميرها وإنزال الهلاك الجماعي (المحتوم) بشعبها، وذلك حين تغدو «الأزمة الدينية» وكأنها قد بلغت اللاّعودة في الصراع بين المقدس والمدنّس؛ وما حدث لعاد، حدث أيضاً لشعوب وقبائل أخرى. بيد أن ما هو هام للغاية في أسطورة (وفد عاد) معرفة الكيفية التي يحدث فيها الخداع. فما دام العقاب أمراً محتوماً، فإن كل اقتراع ـ آنئذٍ ـ على السحابات الثلاث، السوداء، والبيضاء، والحمراء؛ لن يكون إلاّ تطويراً منهجياً لفكرة الدمار لا أكثر، وبحيث يبلغ نقطته، ذروته الأخيرة في المفاجأة الناريّة التي تقذفها سحابة سوداء، كان من المعتقد أن اختيارها تمَّ على أساس ثقافي صحيح، بما أن المعتقدات السائدة

تؤكد أن السحابة البيضاء لن تحمل مطراً للبدوي ولا للمزارع، وأن السوداء؛ على الضد من هذا، تحمل وعداً بالخير. غالباً ما تُخدع المدن؛ في التاريخ، والأساطير، ويتم تدميرها بقرعة مخادعة؛ وغالباً أيضاً ما يقترع الغرباء والأجانب (كما في التوراة) على المدن، ولكن ـ أيضاً مرة أخرى ـ ستؤدي «أزمة دينية» مفاجئة ومستعصية، ذات طبيعة قربانية في الغالب، وتتصل بالتوتر التاريخي بين المقدس والمدنّس داخل الجماعة البشرية، إلى دمار داخلي، تآكل تدريجي، يبدأ بالقحط والجفاف والعطش، ثم ينتهي بخطأ في القرعة. ولنقل بخداع من نوع مثير للدهشة، تُوهَمُ فيه الجماعة أن بوسعها الاختيار حقاً بين بقائها على قيد الحياة أو الفناء؛ ثم سرعان ما تكتشف أن القرعة لا تجري إلاّ وفق قاعدة وحيدة هي في النهاية: الفناء. هذا العقاب الجماعي بواسطة الريح التي تحمل شُهباً نارية، حارقة ومدمرة؛ كما في (القرآن) و (التوراة) هو استطراد لموت بطيء، لتآكل كان يحدث في الواقع وليس في الحلم وبفعل القحط والعطش. من هذه الزاوية؛ يمكن عرض فهم جديد لأسطورة [إرَم] عبر أسطورة موازية، مُفسّرة للمعنى الحقيقي لوجودها في الصحراء وقد بُنيت من حجارة نارية، برّاقة، إذ لا بد أن ذكرى الريح التي تحمل شُهباً نارية، ومرآى سحابة سوداء في زمن العطش الجماعي، قد خلَّفت أثراً لا يمحى، سيتجلى بعد حين عبر حلم جديد، في صورة مدينة ذهبية في الصحراء.

لا يمكن إرواء العطش والخلاص من الموت البطيء، من الجدب والفقر، إلاّ بالابتهال عند الحرم، أي في المكان المقدس الذي كما رأينا، يوجد فيه دائماً ماء وفير وعذب. لأجل هذا ذهب (وفد عاد) مُرسلاً من الجماعة البشرية المهدَّدة بالموت، إلى مكة، ناشداً الماء. ولكن سيحدث خداع من نوع آخر، لم يكن في الحسبان قط،

حتى قبل الوقوع في خدعة الاقتراع الخاطىء، إذْ وجد الرجال أنفسهم وهم يحتسون (الخمر) بدلاً من شرب الماء. الخمرة، في نطاق الإرسال الرمزي، هي المعادل الموضوعي لعطش القبيلة: التطلّع إلى الارتواء.

وذلك ما سوف يحدث للوفد وللقبيلة على حدٍّ سواء، حين يتمّ وضعهما ـ عملياً ـ في سياقين متنافرين، متعارضين، إذ عندما تكون القبيلة في حالة العطش، ينصرف الوفد إلى (الخمرة). من الجائز الزعم أن هذه واحدة من الإشارات القليلة غير الخفية إلى مسألة «تحريم الخمرة» في الإسلام؛ وهي على الأرجح من الإضافات المتأخرة على أصل الأسطورة، وقد تكون دخلت على النص عَرَضاً، وأصبحت ضمن شبكاته الرمزية الحيوية. وبرغم هذا فمن الواجب عدم إهمالها أو التغاضي عنها، ومن الأجدى اعتبارها من الإشارات الأساسية. يُخيّل إلينا، أحياناً، أن «تحريم الخمرة» في الإسلام يتصل بأمر مباشر من أمور العبادة والواجبات الدينية؛ بيد أن هذا ـ مع الإقرار من حيث المبدأ بصحته التامة ـ قد يشير إلى جانب خفي، مسكوت عنه، وسنحاول هنا استكشافه بالتلازم مع تأكيد الأسطورة أن الوفد شرب الخمرة في مكة.

كانت الخمرة في عقائد الساميين، وفي بلاد ما بين النهرين على وجه الخصوص، تُعدُّ شراباً مقدَّساً، فهي «شراب الآلهة» الأول، وقد ألمح القرآن الكريم في إشارات، لا تماريها العين، إلى مكانة خاصة للخمرة في الجنة، فهي تجري في صورة نهر. وحتى اليوم لا تزال إشارات المتصوفة والزهّاد من رجال الدين المسلمين تقرنُ الوجد والعشق الروحي في أرفع درجاته بالسكر، وبشرب الخمرة الإلهية؛ بحيث تتخذ كلمة «الكأس» أو «الحانة»[٦] معنى آخر

يدمجها بالفكرة القديمة. الإسلام من جانبه يعِدُ المؤمن والـمُتعبّد بشراب طهور في الجنة. ثمة نص قانوني صريح من عصر حمورابي تداولته الأساطير البابلية، يشير إلى إنزال العقاب بحق كل مَنْ «يشتم العنب الأسود» لأنه «شراب الآلهة المقدَّس». وحتى اليوم لا يزال العراقي المعاصر حين يُعاقب لسبب تافه أو لا قيمة له يقول مُحتجاً: وماذا فعلت لكي أعاقب؟ هل شتمتُ العنب الأسود؟ ولأن (الخمرة) في الأصل سائل مُقدَّس موجود في السماء في هيئة نهر؛ فمن غير الجائز صنع «نموذج» مُزيَّف عنه أو الاقتراب منه وتدنيسه؛ ولذلك اقترنت طقوس العبادة الدينية بتقديم الخمرة في معظم الأديان. لكن تدهور ثم انحطاط هذه العلاقة، أدّى إلى تدهور في مكانتها الدينية القديمة بحيث انتقلت تدريجياً لتكون مُلك الإنسان لا الآلهة. من البيّن أن شيئاً من هذه المكانة لم يعد موجوداً إلاّ في صورته الرمزية في المسيحية، وعدا ذلك فإن تقاليد تقديم الشراب المقدس، القديمة، تكاد تكون قد تلاشت نهائيا في شكلها الطقوسي. قد تنطوي نزعة الإنسان الخفيّة والغامضة، للعودة الرمزية إلى «السائل الأول» الذي جُبل منه في الأصل، عندما أخذ الإله ماءً حلواً وماءً مالحاً ثم مزجهما ليصنع الإنسان؛ على رغبة مقموعة، مكبوتة تدفع به باستمرار نحو خرق هذا الحيز من نظام الحرام. يروي ابن عباس (رض) في (المعراج) المنسوب إليه؛ كيف أن الرسول محمد (ص) عندما عُرّج به من بيت المقدس إلى السماء جاءه جبريل ـ داخل البيت المقدس ـ بإناء فيه (خمرة) وإناء آخر فيه «لبن» ثم دعاه إلى الاقتراع. يقول ابن عباس: إن محمداً (ص) اختار (اللبن) وإن جبريل قال له: لو أنك يا محمد اخترت الإناء الآخر لذهبت أمتك إلى النار. تكتمل القداسة مع صحة الاختيار ودقّته، في الاقتراع المجرَّد من أي تلاعب أو خداع،

وفي معرفة الحدود الأزلية أيضاً، بين ما هو إلهي في الصميم ولا يجوز خوض المنافسة حوله، وبين ما هو بشري أو متاح للبشر. إناء (اللبن) هو ما تختاره الآلهة للبشر كبديل رمزي عن نزعاتهم للتقاسم والمشاركة مع الآلهة في شرابها المقدس؛ بل إن هذا الاقتراع يصبح أمراً حاسماً وضرورياً لإحداث التمايز الأبدي بين المقدس والمُدنَّس. بهذا المعنى أعاد الإسلام عبر (تحريم الخمرة) رسم الحدود المنتهكة؛ من جديد؛ بين الحيزين الإلهي والبشري؛ السماوي والأرضي؛ وقام بعَقْلنة الرغبات البشرية وتكييفها في إطار من «الرأسمال الرمزي» بتعبير محمد أركون[٧]. وذلك بعد سلسلة طويلة ومعقّدة من الاختراقات المتتالية لنظام الحرام.

ما فعله (وفد عاد) بحسب الإضافة المُعتقد أنها إضافة إسلامية متأخرة، أنه اقترع لصالح الخمرة حين قدمت إليه، وهو في طريقه إلى الكعبة. هذا الاقتراب المحرَّم من (الخمرة) بدلاً من الماء، يؤسس لشروط الدمار والهلاك الجماعي ويفسره؛ إذ لا يمكن فهم الخديعة التي انطوى عليها الاقتراع حول السحابات الثلاث: السوداء والحمراء والبيضاء، دون ربطها بـ «اقتراع» آخر حدث أثناء استضافة معاوية بن بكر لوفد عاد. لقد تمّ تقديم (الخمرة) لهم فيما كانوا قادمين أساساً من أجل الماء. ولئن كان من البيِّن أن اختيار «الخمرة» ينسجم ـ داخل الخطاب الأسطوري ـ مع المرْويات الشائعة عن طغيان عاد وجبروتها «وعتوها على الله» فإن أسطورة [إرم] بوصفها جنة شدّاد؛ ملك عاد الأسطوري، ستدعم ذلك وتؤيده، بل وتقوم بتوطيد فكرة السبب الأكثر أهلية من بين سائر الأسباب الأخرى، والأكثر قبولاً، والذي يمكن به تفسير الهلاك الجماعي؛ أي رفض الحدود الأبدية بين البشري والإلهي، المدنس والمقدَّس، الماء والخمرة، ولذا ستأتي «خدعة القرعة» لتفضح اقتراعاً

سابقاً؛ اعتدى فيه البشر على «شراب الآلهة». بهذا المعنى ينجم عن تناول «الخمرة» في إطار المكان المقدس وليس في أي مكان آخر؛ اعتداء بشري صريح لا بد أن يواجه بعقاب صارم. ولما كان تناول «الخمرة» قد جرى ـ عملياً ـ داخل حدود المدينة المقدسة (مكة) لا خارجها، وهذا أمر شديد الحساسية، ما دامت الثقافات القديمة والعقائد والأديان السابقة، تدرج النبيذ في عداد القرابين المقدّمة للآلهة؛ فإن من المحتم آنئذٍ أن يكون الردّ صاعقاً. يؤيد عبيد بن شرْية الجُرهُمي في روايته لأسطورة (وفد عاد)[٨] هذه العلاقة المركبة بين الحج إلى مكة؛ والاستسقاء ثم شرب الخمرة، ويرى أن تلك الرحلة نُظمت من أجل الاستسقاء؛ ولكن الوفد وبدلاً من الانصراف لطلب الماء، انغمس في شرب (الخمرة) في مكة، وقام ـ عملياً ـ بانتهاك القربان في حدود المقدس. بين الماء والخمرة، دارت إذن، أسطورة أخرى عن النزاع ذاته، الذي تحرّكه «المعرفة الزائفة» للإنسان عن نفسه ضد آلهته.

في نطاق آخر، يتحدّد المغزى الرمزي للصراع بين الماء والخمرة، بوصفه صراعاً ذا طابع تاريخي وسوسيولوجي أيضاً، وذلك حين يُعبِّر على نحو من الأنحاء، عن صراع مرير بين (عاد) و(العماليق) وبين (الخال) و(ابن الأخت). وسنقوم باستقصاء هذا المغزى بإيراد ما يكفي من الأدلة. على المستوى التاريخي، كان العماليق، وهم حكام مكة الأقوياء طوال فترات عديدة من تاريخها، يفرضون سلطتهم على المكان المقدس (الكعبة) ويديرون شؤونها حتى قبل صعود الحميريين في جنوب غرب الجزيرة العربية، وهناك مَن يعتقد بين الإخباريين القدماء، أن العماليق حكموا مصر وكانت لهم سلالة من (الفراعنة)[٩]، وبوجه أخص كانت هذه السلطة المطلقة للعماليق في نطاق مكة، التي لا تملك أي قوة قبلية إمكانية

منازعتهم فيها. ولأن مكة اشتهرت قديماً بغزارة آبارها وعذوبة مائها، فمن الواضح أن واحدة من مواد الصراع عند العماليق، باستمرار، كانت المشاركة في الماء. ويُعدّد الإخباريون القدماء نحواً من (٢٩) بئراً[١٠] كانت في مكة قبل حفر «شباعة» [زمزم]، ونحواً من خمسين مصدراً مائياً آخر تتوزع بين المرتفعات وعيون الماء والمساقط المائية الأخرى، ولذا فإن مقاصد الحج التي تزعمها الأسطورة غير بيّنة بما فيه الكفاية كسببٍ لمجيء الوفد. في الواقع كان التنافس بين مختلف الجماعات البشرية، وطوال تاريخ مكة، يدور في نطاق فرص المشاركة في الماء، وإن كان هذا مجرد مظهر من مظاهر السطحية لنزاع أعمق وأشدّ ضراوة، كان يدور حول فرص المشاركة في إدارة المكان المقدس نفسه (الكعبة) وكسر احتكار جماعة بعينها، وسنرى ـ تالياً ـ كيف تتكرّر هذه الصراعات حول الموضوع ذاته. قد تبدو رحلة الوفد إلى مكة، من هذا المنظور، وكأنها «هجرة جماعية» مُصغَّرة قوامها زهاء سبعين رجلاً، بحثاً عن الماء الموجود في المكان المقدس؛ لا رحلة حج كما يزعم عُبيد بن شَرْية الجرهمي. هذه الفرضية ستقدّم حلاً مثالياً لجملة شائكة من الألغاز، لا في الخطاب الأسطوري، وإنما كذلك في الخطاب التاريخي الذي يعرض الوقائع ولا يفسرها. كانت (الخمرة) في هذه الرحلة، عنصراً مفاجئاً، تدخلاً مثيراً، أعاق وصول الجماعة المهاجرة إلى الماء وأحبط هدفها المموّه. وعندما كان المُضيفون يقدمون لضيوفهم (الخمرة) فإنهم بذلك يقدّمون ـ رمزياً ـ البديل الذي سوف يخدعهم، ويعمل على إحباط مسعاهم المنافس. هذا الصراع الذي يدور في نطاق الرموز (الماء والخمرة) يخفي على المستوى التاريخي صراعاً مريراً بين العماليق حكام مكة، ومنافسيهم من (عاد) أو القبائل الأخرى، جوهره النزاع حول

السلطة في المكان الديني؛ ولذلك فإن صوتاً خفياً، غامضاً، سوف يصدح في البرية منادياً وفد عاد: عليكم أن تختاروا سحابة واحدة من بين السحابات الثلاث. لقد اختار زعيم الوفد سحابة سوداء ظاناً أنها تحمل الوعد والبشارة، بيد أن الأمل سرعان ما تكشّف عن خديعة، ففي قلب السحابة كانت هناك النار بدلاً من الماء. وكما تكشف (الماء) نفسه عن خمرة ولنقل تجلى في صورة خمرة، تكشف الوعد المخادع عن دمار، والسحابة السوداء عن شُهب حارقة. إذا كان (وفد عاد) جاء سعياً وراء الماء في مكة (الاستسقاء) فإن المطر تكشف في النهاية عن موت محتوم؛ وبمبادلة الرموز مع بعضها فإن شرب الخمرة سيكون تناولاً للموت.

إثر هذا الحادث الأسطوري ستموت عاد، تنقرض وتندثر ولكن تاركة في ذاكرة فرع منها، ثم في ذاكرة الجماعات الأخرى فصول مأساتها.

هناك ما يكفي من الأدلة التاريخية على صراع العماليق، الضاري والعنيف، ضد القبائل الرعوية والمنافسة من أجل ضمان السيطرة على مكة؛ كما أن بني إسرائيل (في طفولتهم البعيدة في الجزيرة العربية) خاضوا مثل هذا الصراع ضد العماليق. بيد أن التوراة وبسبب اندثار بعض المعاني الحقيقية للكلمات التي تروي تاريخ وجودهم القديم كشعب من الشعوب البائدة (العرب العاربة) وبسبب من التشوش في الترجمة من العبرية، كما بين ذلك ببراعة الدكتور كمال صليبي(١١)، والدكتور زياد منى(١٢)، كانت تقوم بحجب صورة هذا الصراع ومبرِّراته وإطاره، وبالرغم من هذا فليس من العسير الاستدلال إليه عبر أدلّة من التوراة نفسها. وهاكم مثالاً واحداً لا أكثر: [ثم رجعوا وجاءوا إلى عين القضاء (وهي

قادش) فضربوا كل أرض العمالقة](١٣)؛ وفضلاً عن هذه الإشارة، هناك مواضع عدّة يردُ فيها ذكر (العماليق)(١٤) والصراع ضدهم، وبرأينا فإن المسرح التاريخي لكل هذه المصادمات هو وسط وشمال الجزيرة العربية وليس في أي مكان آخر. ويروي صاحب (التيجان)(١٥) وغيره من الإخباريين أسطورة شهيرة، يبدو اليوم أكثر فأكثر أنها ذات أساس تاريخي صحيح عن غزوة تبّان أسعد عاهل اليمن القوي، لمكة؛ وكان «هو وقومه أصحاب أوثان يعبدونها فتوجه إلى مكة وهي في طريقه إلى اليمن، حتى إذا كان بين عسفان وأَمج ـ بلدٌ من أعراض المدينة ـ أتاه نفر من هذيل بن مدركة؛ فقالوا له: أيها الملك ألا ندلك على بيت مال داثر أغفلته الملوك قبلك؛ فيه اللؤلؤ والزبرجد والياقوت والفضة؟». ويبدو أن الملك اليمني تنبّه متأخراً إلى الخديعة التي دبّرها له الهذليون الذين أرادوا، بواسطته، فرض نفوذهم على مكة. وهذيل بن مدرجة كانت طامحة منذ وقت مبكر في الحصول على موطىء قدم في مكان العرب المقدس، ولكنها أخفقت مرات عديدة في ذلك، كما أن تبّان أدرك أن وراء هذا التحريض على الصدام داخل مكة، رغبة دفينة للتخلص منه، ذلك أن الصراع الجنوبي ـ الشمالي كان يمكن على الدوام أن يسفر عن ضعف القوى المتنازعة ويفسح الطريق أمام قوى جديدة. وهناك اعتقاد راسخ في الثقافة العربية القديمة، ثم العربية الإسلامية، مفاده أن كل طامع بالكعبة يلقى حتفه قبل الوصول إليها، فهي بيت الله الحرام الذي يحرسه بجنودٍ ملائكة أو طير أبابيل، وسوف يلازم هذا الشعور أبناء عبد مناف عند كل محاولة لغزو الكعبة أو تدنيسها. ومن البيّن أن تُبّع أسعد الذي قام بمحاولته هذه قبل الغزو الحبشي لمكة بوقت طويل؛ لم يكن يُمنّي نفسه بمصير أفضل من سابقيه، وتزعم أسطورة وهب أن تبّان أسعد

رأى في المنام فور تخلّيه عن هذه المحاولة وتخلصه من الهذليين «بأنه يكسي البيت بالخُصف ـ جمع خصفة وهي كساء غليظ» ففعل ذلك في الصباح. لكنه في اليوم التالي رأى في المنام ملاكاً يأمره بأن يُغيّر كسوة البيت لأنها من قماش غليظ فقام تُبّان أسعد على الفور بإكساء البيت من جديد (بالوصائل) وهي ثياب أو نوع من القماش اليمني الفاخر. ويُزْعُم أن تبّان أسعد كان بذلك أول ملك من ملوك اليمن يقوم بنفسه بإكساء البيت الحرام؛ في إشارة صريحة إلى النفوذ الجنوبي القحطاني على المكان المقدس للعرب، وتعاظم دور الملوك الحميريين الذين كانوا يقومون بتعيين الولاة في مكة. وما يفسر محاولة (هذيل) خداع الملك اليمني والإيقاع بينه وبين ولاته، الذين كانت تحرّكهم نزعات دفينة للاستقلال، استناداً إلى ماضيهم كقوة قبلية، وضيقهم وبرمهم من استمرار انقيادهم إلى السلطة المركزية في اليمن؛ إنما هو، وعلى وجه التحديد، رغبتهم في أن يحصلوا هم أيضاً على فرصة الاستيلاء على المكان المقدس للعرب وإنْ عبر الحرب بين اليمن كلها وجَرْهم. ومع إن (هذيل) نفسها من أصول يمنية، فإن الدافع الحقيقي كان أقوى من أي روابط أخرى؛ ولذلك؛ ومن دون تحرّج، يمكن الزعم بأن هذا الدافع، الذي وقف وراء محاولة (هذيل) إغراء الملك اليمني مهاجمة (مكة) يكمن هنا: التنافس بين (هذيل) وجَرْهم على ولاية البيت الحرام. كانت جرهم في حقبة صعود مملكة سبأ، هي (جُرْهم أخرى) تابعة وضعيفة نسبياً؛ وإن كانت نزعتها الاستقلالية التي أثارت حفيظة ملوك اليمن، تلعب في أعماقها كمحرّك فعّال، دوراً من نوع ما، في جعل هذه النزعة وكأنها ممكنة التحقق؛ لكن الوقائع على العكس، كانت تخذل جُرهمْ على أن الحادثة الأسطورية، تفيد مع ذلك بوجود عناصر تاريخية مقبولة تؤكد أن

جُرهم حافظت على نفوذها في مكة بفضل انهيار «الوقيعة» التي دبّرتها (هذيل) وارتدادها عليها؛ إذ قام تبّان أسعد بذبح الهذليين. وثمة إشارات هامة في كتب الإخباريين تدلّل على وجود دور ما لليهود وراء إحباط مسعى (هذيل) هذا. وحسب رواية ابن هشام (السيرة) ووهب (التيجان) وسواهم فإن الأحبار اليهود حذّروا الملك اليمني من الانسياق وراء تحريضات (هذيل). إن كلاً من ابن هشام[١٦] ووهب[١٧] يشيران إلى وجود حَبْرين يهوديين في الحكاية، إذ عندما قرّر تبّان أسعد المسير إلى الكعبة «لهدمها» قام هذان بتحذيره قائلين: «لا نأمنُ عليك عاجل العقوبة»[١٨]. وعندما سألهما عن ذلك قالا: «إنها مهاجر نبي يخرج من هذا الحرم، من قريش، آخر الزمان»[١٩].

إذا استبعدنا الإضافات الميثولوجية الإسلامية المتأخرة، مثل التنبؤ بمجيء النبي (ص)، فإن المقاصد الفعلية من التحذير الذي تلقاه تبّان أسعد، ستكون واضحة تماماً، لأن حرباً كهذه تكون (الكعبة) مسرحها، هي حرب باهظة التكاليف بالمعنى الديني لا السياسي والعسكري فحسب؛ إذ ـ عملياً ـ سينتقل الصراع من دائرة القوى القبلية إلى دائرة الدول. ولنأخذ هنا في الحسبان عنصراً جديداً كان يدخل حلبة الصراع: اليهودية. لقد كان تبّان أسعد يقيم روابط متينة مع الأحبار اليهود في اليمن، التي بدأت تشهد في عصره الرجّات الأولى للانقلاب التاريخي العاصف، الذي سوف يحدث في حقبة ابنه (ذي نواس). (عندما اعتنقت اليمن الديانة اليهودية وقامت باضطهادات واسعة للمسيحيين الموالين للحبشة، وهذه المسألة فصّلها القرآن في سرده لحادث الأخدود)[٢٠]. كان أمر مهاجمة (الكعبة) المكان المقدس لجموع العرب المنتشرة في كل مكان من أرض الجزيرة العربية، فظيعاً في نظر قادة اليهودية من

الأحبار، يصعب تبريره أو تأييده والموافقة عليه، حتى وإن جرى تحت ستار تأديب «الولاة المتمردين». وبوسعنا أن نجد تفسيراً مقبولاً لتردد تبان أسعد وفشل «خديعة» الهذليين، فحسب المصادر الإخبارية القديمة، كانت اليمن تشهد في عصر تبّان أسعد، البدايات الفعلية، المنسيّة لهذا الانقلاب التاريخي نحو اليهودية. وبرغم أن كل الدلائل التي في حوزة المؤرخين المعاصرين، تؤكد أن اليمن اعتنقت اليهودية في زمن ذي نواس، وهو «زرعة» بن تبّان أسعد، إلاّ أن تأكيدات ابن هشام، ووهب بن منبه، تشير إلى أن ذلك حدث ـ عملياً ـ في عصر أسعد نفسه، وذلك أثناء محاولته تنظيم حملة عسكرية لمهاجمة الكعبة وطرد جَرهم منها، بعد سلسلة من الوشايات التي دبرها الهذليون. وإذن: فقد تخلى تبّان أسعد عن حملته العسكرية لإخضاع مكة من جديد وطرد جَرهم من (الكعبة) بفعل دافع ديني هو بلا أدنى ريب اعتناقه اليهودية. يقول ابن هشام (السيرة): «فلما أجمع لِما قالوا أرسل إلى الحَبْرين فسألهما عن ذلك. فقالا له: ما أراد القوم إلاّ هلاكك وهلاك جندك. ما نعلم بيتاً لله اتخذه في الأرض لنفسه غيره. ولئن فعلت ما دعوك إليه لتَهلكنَّ وليهلك من معك جميعاً. قال: فماذا تأمراني أصنع إذا أنا قدمت عليه؟ قالا: تصنع عنده ما يصنع أهله: تطوف به وتعظمه وتكرّمه، وتحلق رأسك عنده، وتُذلّ له حتى تخرج من عنده. قال: فما يمنعكما أنتما من ذلك؟ قالا: أما والله إنه لبيت أبينا إبراهيم، وأنه كما أخبرناك، ولكن أهله حالوا بيننا وبينه بالأوثان(...). فعرف نصحهما وصدق حديثهما فقرّب النفر من هذيل فقطع أيديهم وأرجلهم ثم مضى حتى قدم الكعبة»[٢١]. نجم عن هذا الحادث، أي محاولة هذيل الفاشلة للاستقواء باليمن ضد جَرهم، أن أزيحت «هذيل» نفسها من ساحة التنافس نهائياً حول

الولاية في الكعبة؛ واعتناق تبّان أسعد لليهودية، وبقاء جَرهم في موقعها كصاحبة نفوذ مستقل، نسبياً، عن الإدارة اليمنية المركزية؛ ويؤكد ذلك ابن هشام وأيضاً ابن وهب في إشارتهما إلى لقاء تبّان بالحَبْرين «ورأى أن لهما عِلماً وأعجبه ما سمع منهما فانصرف عن المدينة ـ مكة ـ واتّبعهما على دينهما»[٢٢]. بعد «مؤامرة» هذيل الفاشلة تمكنت جُرهَم من الحفاظ على سلطتها، ويبدو أنها أقامت روابط جديدة مع اليمن يُعبّر عنها قيام تبّان أسعد بنفسه بإكساء البيت الحرام. كانت جَرهم قد تمكنت، بحسب المصادر الإخبارية القديمة، من انتزاع السلطة في مكة من يد (العماليق) مُستندة إلى دعم قوي من اليمن، فنجحت في إخراجهم نهائياً لا من محيط الحرم بل من مكة كلها. وكان ذلك بداية زوال (العماليق) كشعب قديم[٢٣]. ويؤكد علماء الآثار أنهم عثروا على أدلّة تؤكد وجود (العماليق) في مآب بالبلقاء من أعمال الشام زهاء ٤٠٠ق.م. لكن جُرهم التي دخلت مكة، ظافرة، سرعان ما وجدت نفسها عرضة للتنافس ذاته، لا من جانب (هذيل) بل من جانب قوة جديدة مهاجرة من اليمن إثر (انهيار سدّ مأرب) كما تزعم الأساطير. هذه القوة الجديدة الصاعدة هي ائتلاف (خُزاعة)، إذ مع اضمحلال دور اليمن، وتصاعد دور القبائل في الصراعات المحلية حول (الكعبة)، وجدت جُرهم نفسها في حالة ضعف وعجز عن الحفاظ على دورها التاريخي. بالنسبة لنا، نعتقد بقوة، أن «خزاعة» كانت ائتلافاً قبلياً واسعاً وطموحاً. ويبدو أن اسم «خُزاعة» يُفسّر بالفعل فكرة كونها تجمعاً من القبائل المهاجرة صوب الكعبة؛ إذ يُزعم أنها سميت «خزاعة» لأنها «انخزعت» عن الطريق الذي سلكته المجموعات والقبائل الأخرى في إطار هجرة جماعية مجهولة الأسباب والدوافع[٢٤] وذلك قول حسان بن ثابت:

فلمّا هبطنا بطنَ مرٍّ تخزّعت
خزاعة منا في حلول كراكرِ

انتهى التنافس بين خزاعة وجُرهم بانتصار خزاعة الظافر ودخولها مكة وامتلاكها حق إدارة الكعبة. فبادرت إلى «نفي» الجُرهَميين لا خارج الحَرم المكي، بل حتى من محيط مكة. لا شك أن أحد أوجه الصراع الضاري بين خُزاعة وجُرهم حول مكة، والذي سجلته المصادر القديمة بدقة، يكشف عن البُعد الحقيقي لكل هذه التنافسات القبلية، فهي تدور في نطاق امتلاك السلطة في (المكان المقدس): الكعبة، وليس حول أي شيء آخر كما يزعم بعض الإخباريين، الذين يحطّون من شأن هذا التنافس بحصره في نطاق التزاحم حول وفرة الماء والكلأ، ويُستدل على ذلك من حرمان القبلية المنتصرة، القبيلة المهزومة من أي حق مهما كان بسيطاً ومشروعاً بما في ذلك الاقتراب من محيط مكة وليس الاقتراب من الكعبة. وفي بادرة يمكن عدُّها استثنائية، أباحت خزاعة حق قتل كل جُرهمي تسوِّل له نفسه الاقتراب من مكة. كان إهدار دم الجُرهَميين يلخص بجملة واحدة؛ أن يُقتل الجُرهمي في أي مكان وجد قريباً من مكة. وفي هذا الصدد تروى حكاية مؤثرة[٢٥]: كيف أن خُزاعة فرضت على الجُرهميين بعد «نفيهم من مكة» شروطاً قاسية من بينها حرمان أي فرد؛ ومهما كان السبب مشروعاً، من حق الاقتراب من مكة بحثاً عن إبله إذا ضاعت. ومن الواضح أن الجُرهميين المغلوبين على أمرهم، قد أصابهم الشوق وأمضتهم الصبابة لمكة وحزنوا حزناً شديداً. وحدث أن أضاع رجل جُرهمي إبلاً له وراح يتعقبها حتى رآها بالقرب من مكة عند جبال أجياد، فصعد الجُرهمي جبل أبي قُبيس ينظر إلى إبله التي

كانت، آنئذٍ، تهبط الوادي، فخشي على نفسه القتل إنْ هو تجاوز الأوامر الصارمة، فراح ينظر إليها من فوق الجبل وهي في بطن الوادي تُنحر وتؤكل أمام عينيه الدامعتين فأنشد:

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا

أنيسٌ ولم يَسمر بمكة سامرُ

يزعم الأزرقي أن الرجل الذي ضلّت إبله، كان المضّاض بن عمرو، وهذا غير صحيح البتة، والأرجح أن الأمر اختلط على الأزرقي أو ناسخ مخطوطته، لأن المضّاض كان في عصر إسماعيل حسب الروايات الأخرى. المهم في الأمر أن هذا الصراع العنيف يكشف في أحد أبعاده الجوهرية عن طموح غير محدود لامتلاك (المكان المقدس) واحتكاره وعزل الآخرين أو إقصاء بعضهم سلماً أم حرباً؛ وهذا ما تدعمه الوقائع حتى بالنسبة لخزاعة المنتشية بانتصارها، إذ سرعان ما وجدت نفسها هي الأخرى، عرضة للتنافس ذاته من جانب قوة قبلية جديدة صاعدة، ثرية ومنظمة تنظيماً جيداً هي قريش بقيادة قصيّ جدّ الرسول (ص). انتهى التنافس هذه المرة بين خزاعة وقريش بانتصار قريش وطرف خزاعة.

تاريخ الصراع حول مكة، الذي رأيناه، تلخيصاً للصراع حول (الكعبة)، أساساً يدعم فرضيتنا عن صراع سابق، جرى، ذات يوم بين (عاد الأولى) و(العماليق)، والذي تمّ التعبير عنه بلغة الرموز. في أحد مستويات هذه اللغة داخل الخطاب الأسطوري وعلى هامشه؛ يمكن للمرء أن يقرأ بعناية أكبر، مغزى مجيء (وفد عاد) إلى مكة؛ والذي تسبب ـ عملياً ـ في هلاك القبيلة وفنائها، ذلك أن انهيار مهمة الوفد، المُعبر عنها تارة بتناول «الخمرة» في المكان المقدس ـ أو في محيطه ـ وتارة باختيار السحابة المدمّرة، إنما هو تجسيد لفكرة

إخفاق (عاد) في التنافس ضد (العماليق) حول الكعبة؛ تماماً كما فشلت (هذيل) بعد ذلك بوقت طويل. ويبدو أن [إرم] في سياق هذه المزاحمة المتواصلة بين القبائل حول (المكان المقدس)، وبما هي (جنة زائفة) كانت تعبّر عن منحى محدد من مناحي التنافس: لا بين عاد والقبائل الأخرى، بل بين عاد وبين النظام الثقافي والديني السائد بأسره، ولعل رفضها لدعوة (هود) هي مجرد استطراد لرفض أعمّ. وسنرى ذلك جلياً عندما نقوم بتحليل أسطورة [القليس] المكان البديل للكعبة(٢٦). امتلاك أسرار (المكان المقدس) واحتكاره، كما في التجربة التاريخية للقبائل العربية القديمة المتصارعة حول (الكعبة) يجد صداه في أسطورة [إرم]، التي لاحظنا كيف أن أحد أهم مضامينها، طموح معاوية بن أبي سفيان إلى معرفة سبل الوصول إليها: احتكار سرّها وإزاحة البدوي ابن قلابة عنها (أنظر الفصلين الأول والثاني). كل القبائل والشعوب والجماعات القديمة، الكبيرة والصغيرة، ومنها شعب بني إسرائيل الذي عرف (قادش التي في برية فاران) وصولاً إلى الجيل الثاني من القبائل مثل خزاعة وما والاها حلمت، أو تنافست، حول هذا الهدف وصوّرته في شكل (هجرة) جماعية، تيهٍ وضياع في الصحراء بحثاً عن الماء أو عن «مكان» يفيض لبناً وعسلاً أو (خمراً)؛ وأسطورة (وفد عاد) التي تقع في حيز هذه الصورة لا خارجها، تخبىء وتتكتمّ على ما هو محظور وغير مباح: أي الصراع حول مكة، بل وتقوم بحرفه ليدور في نطاق الرموز، بين الماء والخمرة، وهذا ما سنراه عندما نقوم بتحليلها عبر البُعد السوسيولوجي.

تقول الأسطورة إن «العماليق» يتّصلون بعاد من جهة الأم «أمهم ابنة الخَيبري (إمرأة من قوم عاد) أي أن هؤلاء كانوا يخوضون صراعاً

ضد أخوالهم. (وفي التوراة كما رأينا فإن عمليق هو من بني عادة) وهو ما يذكرنا بصراع خزاعة وقريش . إن الفرع الهاشمي من قريش، الأكثر أهمية من حيث مكانته الدينية، ينتسب إلى خزاعة من جهة الأم، فقصيّ جد الرسول (ص) تزوّج حُبّى بنت حليل بن حبشية بن سلول الخزاعي، سيّد خزاعة، لكن قصي الذي ثبّت أقدام أعمامه القرشيين وطرد أخوال أولاده الخزاعيين؛ نقل ـ عملياً ـ الصراع حول إدارة شؤون الكعبة من بُعده التاريخي إلى بعده الاجتماعي، ولنقل إن البُعدين تداخلا وتشابكا، بحيث بدت قريش وكأنها تصارع ضد أخوالها، وهذا بُعد حقيقي يمكن نقله ـ على مستوى التحليل ـ إلى حقل علم النفس ورؤيته رمزياً كصراع بين الخال وابن الأخت حول المكان المقدس.

المأثور من الأقوال عند العرب قديماً وحديثاً أن ابن الأخت شبيه خاله (والعراقيون يقولون: ثلثا الولد على خاله، أي أنه شبيه به، متماثل معه تماما). بكلام ثانٍ، من الجائز رؤية شكل آخر للتوأمية على مستوى العلاقة بين الخال وابن الأخت بما هما شبيهان، وإن كانا مختلفين فإن ما يجمعهما هو الخصال المشتركة. وهذا يعني اجتماع الطبيعة والثقافة كنظام صانع ومنتج لنمط من التوأمة بين الأشخاص المختلفين. هذا التماثل بين الخال وابن اخته في سياق منهج سيكولوجي ، يفصح عن إمكانية جديدة، هي رؤية الطاقة السوسيولوجية التي تملكها الخِصال المتوارثة، على إعطاء التوتر بينهما دفعة مفاجئة، بحيث يبدوان لنا ظاهرياً كشخصين مختلفين ولكنهما ليسا كذلك باستمرار، ولذا سوف تنصبُّ محاولتنا لفهم أسطورة (وفد عاد) في هذا الصدد، على إمكانية إدراك معنى التوتر بين (عاد) و(العماليق) كجماعتين بشريتين متنافستين، وكذلك، على إدراك المحمولات الرمزية التي تندرج في مفهوم الخمرة كبديل

عن الماء (وهما شبيهان أيضاً) وقد لاحظنا كيف أن نظام المعارف القديمة عند العرب كان يسمح بفهم شديد المرونة للألوان، التي يمكن مبادلتها مع بعضها بسهولة، فالأحمر هو الأبيض في النهاية. التماثل دافعٌ غريزي آخر للصراع الخفي والمكبوت، الغامض والمتوتر؛ لإنجاز الانفصال والتحرر من قيود التماثل مع الشبيه، الآخر، وفك الارتباط به. والأزمة الناشئة بين التوائم السوسيولوجيين هي ذاتها وإن بدرجة أقل وضوحاً، الأزمة بين التوائم البيولوجيين، إذ كل طرف يسعى من جانبه وبوسائل متنوعة، إلى الابتعاد عن نظيره وشبيهه، ولذا سيقوم ابن الأخت العماليقي بخداع خاله وإعاقة اقترابه من الماء عبر تقديم الخمرة (الشبيه الآخر للماء والبديل عنه). هذا النزاع الذي يجري في الخفاء بين ابن الأخت وخاله نجده في مشهد من التوراة؛ فقد خدع (لابان) الخال؛ ابن اخته يعقوب وزوّجه ابنته الكبيرة بدلاً من الصغرى التي أحبها يعقوب وطلبها زوجة له: «وكان للابان ابنتان، اسم الكبرى ليئة، واسم الصغرى راحيل وكانت ليئة مُسترخية العينين، وكانت راحيل حسنة الهيئة، جميلة المنظر. فأحبَّ يعقوب راحيل وقال: أخدمك سبع سنين براحيل ابنتك. فقال لابان: لئن تأخذها أنت خيرٌ من أن أعطيها لرجل آخر، فأقمْ عندي»[٢٦] ولكن بعد سبع سنين من العمل الشاق في حقل خاله اكتشف يعقوب أن خاله خدعه، إذ وجد نفسه ليلة الدخلة أنه قد تزوج ليئة لا راحيل التي أحبها. ولذا سوف يقوم يعقوب نفسه بخداع خاله لابان عند حساب أجرة عمله (كراعٍ لغنم خاله) ويحمله على الاعتقاد أنه يعقد معه صفقة رابحة، بينما كان يعقوب في الواقع يفوز بأجود أنواع الغنم كأجرة له. أما الأغنام الرديئة فقد صارت من نصيب لابان. هذا المستوى المكبوت وغير المباح من مستويات

القمع الذي يلجأ إليه ابن الأخت الخائف من خدعة خاله، هو في نهاية المطاف جوهر الرغبة في الانفصال عنه، فكّ الارتباط به والتخلص من التشابه معه؛ فهذا هو السبيل الوحيد المتروك أمامه لكي يغدو شخصاً مختلفاً.

عبر تقديم الخمرة يُمنع الخال من الاقتراب من المكان المقدس ويُحرم من الماء. وهذه رسالة رمزية موجهة في الأساس لكي يكفّ الخال عن مطالباته المستمرة بإبقاء هذا التماثل أو استخدامه لصالحه، وعبر حساب الأجرة (التوراة) يُمنع الخال من امتلاك الأغنام الجيدة، وتُحبط محاولته لإبقاء يعقوب كآخر، شبيه إلى الأبد. وهكذا يتعيّن على التوائم السوسيولوجيين أن يسلكوا، دائماً، سلوكاً قدرياً. يروي الأزرقي، دون أن يتوقف عند مغزى الرسالة الرمزية «تقديم الخمرة إلى الخال بدلاً من الماء» كيف أن جُرهَم بعد طردها (نفيها، وهو يستخدم حرفياً كلمة نفي) عن الحرم قد سعت بكل الوسائل لإقناع خزاعة المنتصرة بأن تسمح لها بالاقتراب من مكة، وبالرغم من معرفة خزاعة بالمآل النفسي والمعيشي للجُرهميين الذين عادوا مجرد بدو هائمين في الصحراء، فإنها ظلت متمسكة بموقفها المتشدد، لأن كل اقتراب من مكة إنما كان يعني الوصول إلى الماء الوافر، حيث اشتهرت مكة بكثرة وغزارة آبارها وعذوبة مائها. [عاد] ، أيضاً، أخفقت من قبل في حمل العماليق، أبناء أختهم (ابنة الخيبري) على السماح لهم بهذه المشاركة؛ برغم الروابط العميقة، الأسرية (مثلاً). ثمة ذكرى كانت تلعب في الخفاء لصالح هذه الإعاقة، عصيّة على النسيان. فهم بإزاحة قوى قبلية كانت تسيطر على مكة وحلّوا محلها. بل إن هذا عينه ما سوف يحدث معهم بعد وقت طويل من حادثة الوفد، عندما ارتكب العماليق خطأ فادحاً بسماحهم لقبائل مهاجرة، تائهة في الصحراء، أن

تشاركهم في الماء. كان هؤلاء المهاجرون تجمعاً قبلياً يضمّ جُرهم وما والاها وقد وصلوا مكة في عصر العماليق فوجدوا فيها «ماءً طيباً وعضاة ملتّفة من سَلْم وسمر ونباتاً يُسمن مواشيهم وسعة من البلاد ودفئاً من البرد»[٢٨]. فقال هؤلاء: إن هذا الموضع يجمع لنا ما نريد، فأقاموا مع العماليق، الذين ارتكبوا خطأً تكتيكياً مدمّراً في استراتيجيتهم الرامية إلى منع أي جماعة من «النزول معها على الماء»[٢٩] وذلك بالتخلي عن مبدأ احتكار المكان الذي كان قانون اللعبة وسيّدها. وسرعان ما اكتشف العماليق بعد وقت قصير، من وجود قوة منافسة في المكان نفسه؛ أن سلطتهم كانت تنهار بسرعة، وليجدوا، أخيراً أن جُرهم قد نفتهم عن مكة. هذا العامل كان يلعب في لا وعي ابن الأخت لصالح إعاقة اقتراب خاله بوفدٍ قوامه سبعون رجلاً، ولذا لجأ إلى الخديعة.

الخال، من زاوية كونه شقيقاً مباشراً للأم، هو الأب المخفي في نطاق الحرام، غير المصرَّح به والمقموع. ولنعد، لأجل تأسيس أرضية فهم ملائم بعيداً عن منهج التحليل النفسي، إلى الأسطورة العربية المؤسسة لنظام الحرام الجنسي، نعني أسطورة قابيل وهابيل: لقد خاض قابيل صراعاً ضارياً ضد توأمه هابيل من أجل الاستحواذ على أخته (توأمته) والاقتران بها، لكن آدم منع قابيل من الاقتراب من هذا الحيز الممنوع كما تقول الميثولوجيا العربية الإسلامية. هذا الشقيق الأسطوري الذي كان طامعاً بالزواج من أخته، هو الأب المخفي، المقموع، والذي تمت إعاقة محاولته ليكون أباً حقيقياً. وحتى اليوم يقول العربي عن زوجته إنها ابنة عمي؛ أي أختي؛ وهذا ما يفسر اعتبار عشتار في الأسطورة العراقية أختاً وزوجة لتموز؛ أو إيزيس المصرية، كأخت وزوجة في الآن ذاته لأوزيروس، واستطراداً قول إبراهيم عن سارة إنها أخته وذلك حين خاف عليها من

أبيمالك في التوراة. بهذا المعنى يمكن فهم كون الخال أباً مقموماً حُرِّمَ عليه الاقتراب من أخته. لا أريد، هنا، تكرار أفكار سبق لي تناولها في مساهمة سابقة(٣٠)، ولكن السياق يفرض عليَّ بعض الإشارات الضرورية حيثما اقتضى ذلك.

صراع القبائل حول المكان المقدس، كما توضح ذلك سلسلة تكاد لا تنقطع من المَرويات والأساطير والحكايات العربية؛ هو ظاهرة متلازمة مع ظاهرة «الهجرة الجماعية»؛ وسنرى ذلك في فصل تالٍ؛ عندما نحلّل أسطورة انهيار سد مأرب وتدفق الهجرات الكبرى داخل الجزيرة العربية وخارجها. كل موجة بشرية متقدمة من الصحراء نحو (المدينة) تجلب معها طموحاً مفجِّراً لهذا الصراع بما يُبقيه مستمراً ومتأججاً. ولأن هذا المكان غالباً ما يكون في قلب الصحراء في ﴿وادٍ غير ذي زرع﴾ في القرآن، أو موجوداً [في البرية] كما في التوراة، فإن أحد مستويات الصراع الواضحة سيكون مُحرَّكاً بفعل القرابات الأسرية، التي ربما كانت، على عكس ما نتوقع ـ حافزاً على تصعيد الصراع ونقله إلى حقول جديدة بدلاً من إخماده، وهذا برأينا ما عبَّرت عنه أسطورة (وفد عاد) في نهاية المطاف بتصويرها الرمزي لصراع الخال ضد ابن أخته حول (المكان المقدس): الكعبة. لقد أدركنا بفضل هذه الرمزية حقيقة أن القرابات الأسرية، والعصبية القبلية إجمالاً، ليست «مادة صلبة» دائماً، وأن الثقافة يمكن أن تخترق هذه المادة بسهولة؛ فينقلب ابن الأخت إلى خصم بينما يتراءى الخال في هيئة «أب» مقموع يجرّب مرة أخرى إمكانية اختراق الحظر الذي وضع أسسه نظام مَحرميّ محروس من ابن الأخت.

* * *

والآن: ما الدلالة التي تضْمرها أسطورة عثور الأعرابي ـ في عصر معاوية بن أبي سفيان ـ على مدينة [إرم]؟ في حقيقة الأمر، وكما أظهرت سلسلة الوقائع الآنفة عن (الهجرات) الجماعية والفردية، التيه والضياع في الصحراء، أن الأعرابي عاد ـ في الواقع ـ إلى المكان الأول للقبيلة يتفقده، يتفحَّصه، بعد أن رأى إلى قبيلته مع الإسلام وهي تشيّد المدن أو تدخل مدناً مزدهرة وثرية. لم يضل الأعرابي الطريق ولا ضاعت إبله في الصحراء، بل خرج يفتش عن موطن طفولته البعيدة، يبحث عن أثر محتمل لمكان مزعوم. وهذه الحقيقة موازية للحقيقة الأخرى التي سنكتشفها مع أسطورة (وفد عاد)؛ إذ لم تكن هناك قط، مدينة في بلاد (الأحقاف) باسم [إرم] مبنية من الذهب، لأن هذا لا معنى له مع وجود «وفد» في مكة للاستسقاء؟ من يملك مدينة من الذهب لا يذهب بالطبع للبحث عن الماء!

إن كلمة (الأعرابي) في فقه اللغة العربية لا تعني بالضبط كل مَنْ عاش في الصحراء والبوادي، وثمة إمكانية أخرى لفهم المعنى الحقيقي لها؛ إذ بالعودة إلى (لسان العرب) سنعثر على مفهوم التعرُّب بما هو عودة إلى البادية بعد وقت طويل من التمدّن. تعني كلمة (أعرابي): البدوي وتُجمع على (الأعراب) والأعاريب. والأعرابي إذا قيل له: يا عَرَبي! فرح بذلك وهشَّ له. والعربي إذا قيل له: يا أعرابي! غضب به. ولذا فإن كل مَنْ نزل أو جاور سكانها يمكن أن يطلق عليه «الأعرابي». بيد أن مَنْ نزل الأرياف واستوطن المدن والقرى هو من العَرَب. يُحذرُ ابن منظور من الخلط بين الكلمتين؛ ويقترح قراءة لغوية أدقّ لمعنى الآية الكريمة: ﴿قالت الأعراب آمنّا﴾ فإن المقصود منها، تحديد، (قوم من البوادي) كانوا قد وفدوا على الرسول محمد (ص) طمعاً في الصدقات لا رغبة

في الإسلام؛ فسماهم اللّه تعالى (الأعراب). وينقل ابن منظور قول الأزهري عن آية: ﴿الأعراب أشدّ كفراً﴾ أن المقصود بها هؤلاء على وجه الحصر؛ لأن النص القرآني يؤكد بالمقابل: ﴿ومن الأعراب مَنْ يُؤمن باللّه واليوم الآخر﴾(٣١). هذا الاستدراك القرآني في مفهوم (الأعراب) يحدد مسار التمييز الضروري بين معنييْن؛ ففي الحالة الأولى هناك إشارة إلى سكان من البوادي لا العربُ بعامة، بينما في الحالة الثانية، هناك، وعلى الضِد من هؤلاء، جماعات بدت أكثر استعداداً لملاقاة الإسلام بما هو حركة تمدين تاريخية، يضيف ابن منظور، وأن مَنْ لا يفرق بين العرب والأعراب والعربي والإعرابي ربما يتحامل على العرب. كل هذا صحيح لأجل استخدام أفضل للكلمة في موضعها، بيد أن الأمر الهام بالنسبة لنا؛ وفي سياق تحليل أسطورة [إرم] إنما هو المعنى الخفيّ، المكتوم، إذ إن (التعرّب) تعني، مع هذا، «مَنْ يرجع إلى البادية بعدما كان مقيماً في الحضر»(٣٢).

إن (ابن قلابة) الذي خرج في عصر معاوية بن أبي سفيان، إلى الصحراء، بحثاً عن مكانه الأول وبذريعة البحث عن إبله الضالة، يعود إلى «بداوته» القديمة في الواقع بعدما كان من مستوطني المدينة؛ أي أنه عرف المدينة وعاش فيها ولكنه يغادرها سعياً وراء حلم العودة إلى الوطن القديم، لأن شرط استرداد هذا المكان هو شرط (التبدّي) والانقلاب نحو البداوة. إذا ما عدنا، دون تسرّع، إلى جوهر الفكرة التي ترصِفها الأسطورة عن «احتكار» الخليفة لسرِّ المدينة ومحاولته إقصاء مشاركة البدوي له في هذا السرّ، فإن ابن قلابة في هذه الحالة سيغدو أمامنا رجلاً محروماً من حق الاقتراب من المدينة أو امتلاك سرّها، أو المشاركة فيه، أي [أن ينزل مع الخليفة على الماء ويشاركه فيه] بتعبير الإخباريين القدماء، وبذا فهو

مطرود من المدينة، منفي عنها، إنه رجل مُتعرّب عرفَ المدينة ولكنه وجد نفسه مُبعداً عنها؛ ومرة أخرى فإن مَنْ يقوم بإقصائه إنما هو حاكم المدينة.

ولذا فمن المنطقي أن نقوم بقلب الأسطورة رأساً عن عقب، فالبحث عن [إرم] في عصر معاوية بن أبي سفيان يمثّل رداً غير متوقع على طرد الأعرابي من المدينة. إنه تذكير لمعاوية بأن مَنْ ينظر إليهم على أنهم مجرد بدو ﴿أشد كفراً﴾ اليوم، هم بُناة حضارة إرمية (آرامية) ذهبية قديمة، ولكن قدراً سماوياً ماحقاً قذف بهم إلى الصحراء من جديد.

في هذه الحالة تمثل عودة الأعرابي إلى البداوة تعبيراً مكثفاً عن الطرد المنظّم الذي مُورِسَ باستمرار ضد قوى مجتمعية متمدنة؛ وهذه ظاهرة تاريخية حقيقية تماماً، ويمكن لأي قراءة سوسيولوجية في تاريخ الصراعات داخل المدن العربية، أن تكشف عن وجود جماعات متمدنة انزلقت نحو نمط قاسٍ من البداوة بفعل الطرد المنظّم لها، إبعادها إلى الصحراء ونفيها والتخلص منها. وهذه هي، في الواقع، دلالات إلحاح الإخباريين العرب على القول ـ عند الحديث على الصراعات حول مكة، مثلاً ـ أن جُرهَم «نفتْ» العماليق، وأن خزاعة «نفتْ» جُرهَم، وهلمَّ جرّاً. هذا (النفي) إلى الصحراء، بإبعاد المنافسين القبليين، يفضي إلى تعبير: تعرَّب، بمعنى أصبح من سكان البوادي بعدما كان من سكان المدن. لقد وجد ابن قلابة نفسه محروماً، مقموعاً وممنوعاً من دخول المدينة لأن شخصاً آخر امتلكها ورفض مشاركته المحتملة، وفي حالة ابن قلابة فإن هذا الشخص هو معاوية بن أبي سفيان وفقاً للخطاب الأسطوري. ولأنه منع من دخول المدينة فإن عليه العودة إلى

الصحراء بحثاً عن أثر متوقع لمدينة أولى كانت ذات يوم موطنه. هناك؛ وفي مدينة كهذه، يستطيع الأعرابي الدخول في مكان لا منافس فيه، لا أحد في المكان يمكن أن يطرده أو ينفيه (ولذلك لم يجد ابن قلابة أحداً في إرم يسأله عن إبله الضالة). ومدينة كهذه لا بد أن تكون مدينة ذهبية بأتمّ المعاني، أي مدينة «سماوية» مُجلَّلة بالذهب والعطور المقدسة.

إحدى الدلالات الهامة لأسطورة [إرم] من هذا المنظار تكمن هنا: اكتشف البدوي أنه لا يزال ممنوعاً من حق الاقتراب من المدينة حتى مع الإسلام. وكما كان الحال في الماضي؛ فقد أعاق حاكم جديد للمدينة اقترابه منها. وهذه معضلة سوسيولوجية؛ لا بد أن المدينة الإسلامية قد فرغت من معالجتها بعد الفتوحات؛ إذ نشأت في إطار اندماج المقاتلة المسلمين في المدن الجديدة (الكوفة مثلاً) معضلات ذات طابع شديد الحساسية تتعلق بكيفية إنشاء شبكة اتصالات اجتماعية مُفرَّغة من التنافسات القبلية القديمة. ليس دون معنى، أبداً، أن (الحاكم) الذي منع وأعاق (وفد عاد) من الاقتراب من المكان المقدس؛ كان يحمل الاسم نفسه: معاوية! فهذا التكرار في الاسم لا يبدو عفوياً بالنسبة لنا، وعلى الأرجح يُعيد تذكيرنا بنوع المعضلة . (قارن بين معاوية بن أبي سفيان وبين معاوية بن أبي بكر)؟

بالعودة إلى أسطورة «وفد عاد» من جديد، سيكون بوسعنا أن نقرأ المعنى الذي انطوى عليه إخفاق القبيلة المهددة بالفناء جراء العطش، في الحصول على حق المشاركة؛ إذ إن إرغامها على أن تعود أدراجها تلازم مع (حرب) شنّتها السماء. هذه صورة نموذجية لتأويل أسباب زوال شعب قديم ولكنها غير كافية لتبرير الفناء

الجماعي مع ذلك. ولنا أن نتساءل عما إذا كانت هناك أسباب أعمق نجهلها وراء موت عاد؛ فهل (مثلاً) كان اقترابها من (المكان المقدّس) اقتراباً مُحرَّماً في الأصل؟ وبحيث إنها كانت تشكل تهديداً بالدنس؟ فجأة ستجد القبيلة نفسها وجهاً لوجه أمام «عارض ممطر» فإذا به ينقلب إلى كتلة نارية حارقة. تحيلنا هذه «الحرب المقدسة» التي تشنّها السماء ضد القبيلة؛ إلى «حرب» مماثلة جرت فيما بعد مع اقتراب أبرهة الحبشي من (الكعبة)، حين تولت «الطير الأبابيل» هلاكه وهلاك جيشه. هذا الهلاك الذي سبق لملك يمني هو تبّان أسعد أن تلقى تحذيراً منه كما لاحظنا ذلك، مع تحريض (هذيل) ضد (جُرهَم). كل اقتراب محرَّم؛ غير مرغوب فيه من النموذج الأرضي المقدس يُواجه بالهلاك. إذا كانت (عاد) قد ملكت نموذجاً مزيفاً عن الجنة هو [إرم] فإنها وهي تقترب من (الكعبة) إنما تضع نفسها في مواجهة مكشوفة مع المقدس. أبرهة الحبشي في حملته لهدم الكعبة، كان قد بنى (نموذجاً مزيفاً) عنها هو [القليس] وسعى إلى إحلاله محلها؛ وهذا وضع مماثل، إلى حدٍّ بعيد، لما كانت عليه [إرم] حسب الخطاب الأسطوري. كانت حملة أبرهة، التي سيؤرخ العرب تاريخهم ابتداء منها (بعام الفيل)، تمتلك، على خلاف كثرة من المَرويات التاريخية القديمة بخصوص النزاعات المسلحة حول الكعبة، داخلياً وخارجياً صدقية، لا بأس بها، بفضل كونها مادة تاريخية حقيقية؛ وهي تدعم الاتجاه العام في هذا التحليل، إذ انخرطت قوى خارجية عاتية لا علاقة لها بصراع القبائل، في التنافس معها وضدها، في الآن ذاته، حول الكعبة. انتهت حملة إبرهة، كما يشير النّص القرآني ـ والميثولوجيا العربية الإسلامية، بهلاك جيش أبرهة وهلاكه هو شخصياً. الحرب المفاجئة إذن؛ ضد هذا الخطر كانت «سماوية» خالصة لا دخل فيها

لأي عامل بشري، وبدلاً من «الريح الصرصر» التي أهلكت (عاد) كانت هناك طيور من البحر «أمثال الخطاطين، مع كل طيرٍ منها ثلاثة أحجار يحملها، حجر في منقاره، وحجران في رجليه مثل الحمص والعدس، لا تصيب منهم أحداً إلاّ هلك»(٣٣). بذا تكون السماء قد تولت، بنفسها، حماية النموذج الأرضي الأصلي من الخطر المحدق به، والطير الأبابيل هي مَنْ يتولى ذلك، بما يعني أن اقتراب أبرهة كان محكوماً عليه منذ البداية بالدمار والفشل والفناء الجماعي، وبحيث إن سيد قريش وسادن الكعبة نفسه، عبد المطلب جدّ الرسول وقف ليقول أشهر كلمات العرب: [للبيت ربٌّ يحميه].

(القليس): النموذج الزائف

بين (عاد الأولى) و(أبرهة) وعلى مستوى النص القرآني، ثمة علاقة تُقام في نطاق هذا الاقتراب المُحرّم من المكان المقدَّس. ولذلك سوف يستخدم النص القرآني في سورتين قصيرتين هما (الفيل) و(الفجر) التوصيف ذاته: ﴿ألَم ترَ كيف فعلَ ربكَ بأصحاب الفيل﴾(٣٤) و ﴿ألَم ترَ كيف فعلَ ربك بعاد﴾(٣٥). قد يعكس هذا التماثل على صعيد السرد في الخطاب القرآني في سورتين منفصلتين ومختلفتين من حيث مقاصدهما الدينية والتاريخية المباشرة، لأنهما تتحدثان عن جماعتين بشريتين لا علاقة بينهما، تماثلاً على مستوى آخر، هو الخطر والعقاب الذي يتهدد كل محاولة للاقتراب من المكان المحظور. إن الفكرة المُحرِّكة للغزو الحبشي تكشف عنها سائر المصادر الإخبارية القديمة التي تناولت حملة أبرهة على مكة، ولذا فإن ما يعنينا بصورة مباشرة لا يسرد الوقائع المتعلقة بالغزو، بل الباعث الرئيس فيه: إنشاء [القليس]

بوصفه «مكاناً مقدساً زائفاً» بديلاً، والذي صُمِّم لأجل إبعاد «حاج مكة عنها» وتوجيههم صوب مكان آخر، تماماً كما هو هدف (جنة شداد)، أي صرف الناس عن التفكير بالجنة السماوية. يروي الطبري[٣٦] حملة أبرهة هذه بالتفصيل وينقل ـ بأمانة ـ نص رسالة وجهها أبرهة إلى ملك الحبشة (النجاشي): (إني قد بنيتُ لك، أيها الملك، كنيسة لم يُبنَ مثلها لملك كان قبلك ولستُ بمنتهٍ حتى أصرف إليها حاج العرب). لقد تحدث كثيرون عن مطامع الحبشة، الدينية والسياسية، والتي كانت تلعب لصالح روما وبالنيابة عنها (سحّاب مثلاً: إيلاف قريش)[٣٧] ولن أضيف أي شيء، بأي حال من الأحوال لما كتب، إلاّ في نطاق الفكرة الآنفة؛ لأن ما يعنيني، هنا، لا صلة له بأمر محاولات مسيحية روما الانتشار في الجزيرة العربية في مواجهة «يهودية» فارس؛ وإنما رؤية الصراع حول المكان المقدس، والذي لم تساهم فيه القبائل وحدها؛ بل وكذلك القوى الخارجية، وفي هذه الحالة لا بد من وضع حملة أبرهة الحبشي في إطار أكثر مرونة لكشف حقيقة المبرِّرات المعلنة، فالحملة انطلقت ـ أيضاً ـ من اليمن إثر سقوطها في قبضة الحبشة المسيحية، بينما انطلقت حملة تبّان أسعد عندما اعتنقت اليمن اليهودية. (وهناك مزاعم إخبارية أخرى عن حملة حسان بن حسان أسعد لهدم الكعبة). الأمر الجوهري في الحملة هو «إنشاء نموذج بديل» يسعى طرف خارجي، هذه المرة، لفرضه بالقوة، وهو ما يدفعنا إلى إدراج هذا الهدف في السياق نفسه الذي جرت فيه محاولات القبائل العربية المتنافسة، التي سعى بعضها بالفعل إلى إحلال نموذجها القبلي محل الكعبة الأصلية. من ذلك مثلاً محاولة «غطفان» القبيلة القوية في جنوب الجزيرة العربية؛ التي بنت معبداً سمّته [بسّ] مضاهاة للكعبة (ويقال له أيضاً: بسّاء)[٣٨]. تقول أسطورة بناء

(القليس) إن أبرهة عندما قرر بناء مكان بديل للكعبة وجد أن الحجارة التي تلائمه هي حجارة قصر بلقيس[٣٩] ملكة سبأ، في مأرب، لِما لهذه الحجارة في نظر اليمنيين من قداسة، ارتباطاً بأسطورة زواج بلقيس (العذراء) بسليمان النبي في ميثولوجيا جنوب غرب الجزيرة العربية. للأمر ـ هنا ـ دلالته الخاصة بلا ريب، لأن النموذج المقدَّم هو نموذج يمني ـ حبشي في النهاية. «فوضع الرجال نسقاً يناول بعضهم بعضاً؛ الحجارة والآلة حتى نقل ما كان في قصر بلقيس مما احتاج إليه من حجر أو رخام أو آلة للبناء؛ وجدَّ في بنائه وكان مستوى التربيع، وجعل (أبرهة) طوله في السماء ستين ذراعاً وكبسهُ في بنائه من داخله عشرة أذرع في السماء؛ وكان يصعد عليه بدرج من الرخام، وحوله سور، بينَه وبين [القليس] مئتا ذراع مُطبق من كل جانب، وجعل بين ذلك كله حجارة تسميها أهل اليمن (الجَروب) منقوشة ومطابقة، لا تدخل بين أطباقها الإبرة، مطبَّقة بحجارة (الجروب): حجارة مثلثة تشبه الشَرف؛ متداخل بعضها ببعض، حجر أخضر وحجر أبيض وحجر أصفر. وفيما بين كل سافين، خشب مدوَّر الرأس غليظ، ورخام منقوش طوله في السماء ذراعان. وكان الرخام ناتئاً على البناء ذراعاً ثم فُصِّل فوق الرخام بحجارة سود لها بريق، ثم وضع فوقها حجارة صفر لها بريق؛ ثم وضع فوقها حجارة بيض لها بريق، فكان هذا ظاهر حائط (القليس). وكان المدخل فيه إلى بيت في جوفه؛ طوله ثمانون ذراعاً بساج منقوش بالذهب والفضة، ويدخل من البيت إيوان طوله أربعون ذراعاً عن يمينه وعن يساره، وعقوده مضروبة بالفسيفساء والذهب والفضة وفيها لوح من الرخام يتجه صوب الشرق وهي مربعة»، مساحتها زهاء عشرة أذرع × عشرة أذرع، يقال إن الناظر إليها أو من خلالها تغشي عينه بفضل الضوء

الذي ينتشر عبرها من داخل الفناء، سواء أكان ذلك ضوء الشمس أم ضوء القمر. تحت لوح الرخام منبرٌ من الخشب الساج مُلبَّسٌ بالذهب والفضة، أما الفناء الداخلي للقليس ففيه سلاسل فضية، كما هو الحال مع البيت نفسه، الذي تلتفُّ حوله خشبة من الساج منقوشة بالمعادن الثمينة طولها زهاء ستين ذراعاً وتسمى «كعيب». وثمة قطعة أخرى من الخشب الساج مماثلة لها في الطول يُقال لها «امرأة كعيب» وكانوا يتبركون بها.

هذا هو (القليس) كما وصفه الأزرقي[٤٠]، وقد قمنا بتكثيفه إلى أقصى حد ممكن لكي نُبيّن، وقدر الإمكان، نوع التناظر الذي كان مطلوباً أثناء إنشائه، بحيث يؤدي الغرض منه كتكرار لنموذج يُراد إزاحته أو تقويض مكانته أو هدمه. ومن البيِّن في هذا الصدد، أن أبرهة الذي جعل من حملته على مكة عنواناً لصراع ديني ـ سياسي بين العرب وبين التحالف اليمني ـ الحبشي في حقبة الاحتلال، قد انتبه إلى أهمية وضرورة تكييف النموذج مع «الثقافة» الدينية الراسبة والمستمرة في اليمن، بحيث يبدو (القليس) في النهاية استمراراً لمعبد بلقيس القديم. وهو بذلك يُرضي طموح اليمنيين ويستجيب لتطلعاتهم في إنشاء نموذج منافس للكعبة. الأمر الآخر والهام في هذا السياق، أن الخط القديم للحملات العسكرية والحروب والنزاعات المستعرة ضد مكة، والذي كانت نقطة انطلاقه على الدوام جنوب غرب الجزيرة العربية، وصوب الشمال (الحجاز) يعجُّ ـ في إطار هذه الصورة ـ لا بالقبائل المهاجرة والمتدفقة في شكل موجات بشرية متدافعة نحو مصادر المياه، وإنما كذلك بقوى دولية جديدة صاعدة وطموحة، مثل الحبشة، المتحالفة مع روما في نزاعها ضد فارس. وعلى هذا الطريق ازدحمت حملات ملوك اليمن الأسطوريين واختلطت بحملات قبلية مماثلة من حيث المطامع

والطموحات والأحلام. كل هذا يدّلل لا على المكانة الفريدة والمرموقة لمكة (على صعيد إدارة خطوط التجارة الدولية والتحكم بها في عالم الشرق القديم) بل أيضاً، وهذا هو الجوهري في المسألة، على المكانة الخاصة لها كمركز ديني مرشّح، في أي ظرف ملائم، لكي يتحول إلى مركز ديني عالمي، ولذا نظر العرب دائماً، إلى (الكعبة) على أنها المكان المقدس الوحيد الذي يستطيع، وبمعونة إلهية مباشرة، الحفاظ وبقوة على قدسيته غير القابلة للانتهاك. ولعل التشديد من جانب المَرويات القديمة، التاريخية والأسطورية على حدٍّ سواء، على أن كل اقتراب دنس، محرَّم من المكان المقدس، محكوم عليه بالفشل والدمار، بل واقتران هذا الإخفاق بنمط من العقاب الجماعي، لا يُعدّ أسطرة في غير محلها، بل على العكس، يُدلل وبلغته الخاصة على أن هذه المكانة مستمدة من مكانة أرفع شأناً. لقد تقبَّل الإسلام كل المَرويات والتصوّرات القديمة للعرب عن (الكعبة)، ولم ينظر إلى أي منها على أنها «أسطورية» أو مناوئة لمفهوماته الجديدة، وكان في الآن ذاته يضفي على بعضها «شرعية» دينية تجعل منها لا مجرد تصورات قديمة، وإنما كذلك ذات طابع أزلي، كما هو الحال مثلاً، مع معتقدات العرب بأن (الكعبة) كانت في الأصل «خيمة» آدم التي هبطت من السماء. هذه الاستراتيجية الدينية، الدفاعية، للمكان المقدّس، لا ينظر إليها الإسلام إلاّ بوصفها تأكيداً قاطعاً على الطاقة المذهلة التي تملكها (الكعبة) منذ الأزل وإلى الأبد، على إعاقة كل اقتراب محرَّم منها. وبالفعل فإن الإسلام، الذي رأى إلى الكعبة كمكان يخصّه في العمق، جزءاً عضوياً من بنية معتقده الجديد، أشرك كل القبائل القديمة المتنافسة والمتصارعة حول الكعبة في امتلاكها والسيطرة عليها وتطهيرها من الرجس؛ ليضع بذلك نهائية لتاريخ

طويل ودامٍ من التنافسات القبلية. فالمكان المقدس غدا ومنذئذٍ، مع الإسلام وحده، مكاناً خاصاً بالجميع، ولكنه في الوقت عينه يفرض شروطه الخاصة وشعائره. بهذا المعنى غدت (المدينة) مع الإسلام المبكر مفتوحة أمام المنفيين في الصحراء للعودة إليها والاستيطان فيها بعد أن تمَّ تحطيم احتكارها.

من جانبهم، تنبّه اليمنيون تحت الاحتلال الحبشي إلى المصاعب التقنية التي ستواجههم أثناء محاولة «صرف حاج العرب عن مكة»[41]. من بين هذه المصاعب؛ تعلّقُ العرب بفكرة (الكعبة)، فالمكان المقدس هو في النهاية في صورة (كعبة) لا في أي صورة أخرى، وهذا ما يفسر جزئياً سرّ تكرار القبائل الجنوبية لاسم الكعبة في معابدهم (كعبة غط، كعبة نجران.. الخ). ولأن نموذج القليس اليمني ـ الحبشي كان محاولة لدمج المسيحية في نسيج المعتقدات القديمة للعرب؛ فقد أُطلقَ على القليس اسم «كُعيب»[42] وهو كما لاحظنا، من الوصف السابق: [البيت المقدس] الذي أُنشىء داخل القليس، وبذا تمَّ قلب الاسم المؤنث «كعبة» إلى اسم مذكر «كعيب» في إطار محاكاة مُموَّهة، لكن الكعبة نفسها كما يرى صاحب بلوغ الإرب[43] لم تُسمّ «كعبة» إلاّ لعلوها. يعني هذا أن القصد المباشر والجوهري من بناء (البيت المقدس) كمكان مرتفع أو فوق مرتفع، أن يعيد الارتباط بالسماء انطلاقاً من «سُرَّة الأرض» في تكرار نموذجي لفكرة أزلية عن الذروة التي يبلغ الإنسان بواسطتها لحظة اللقاء بالإلهي.

انتهى التطلع اليمني ـ الحبشي إلى السيطرة على مكة وهدم الكعبة، تمهيداً لـ «صرف حاج العرب عنها» إلى كارثة: عقاب جماعي، فناء للجيش المحارب بأكمله ومصرع قائده. بيد أن (القليس) مع

ذلك، ظل وبرغم زوال الاحتلال الحبشي ثم ظهور الإسلام ودخوله اليمن، يحتفظ بنوع من «القدسية». ويبدو أن هذه تحولت، مع الوقت، إلى نمط من أنماط (الهلع الجماعي) إزاء فكرة هدمه. أعادت الخِشية من هدم (القليس) مع ظهور الإسلام؛ تذكير الجماعات البشرية المختلفة والقبائل الشمالية والجنوبية، بما آلت إليه محاولة شبيهة؛ معكوسة، نعني محاولة هدم الكعبة؛ وربما تذكيرها بأنها وهي تقوم بهدم (القليس) تقوم رمزياً بهدم المكان المقدس خصوصاً أن حجارته كانت هي نفسها حجارة معبد بلقيس (زوجة النبي سليمان كما يُزعم). وفي قلب الخوف من هدم «المكان المقدس الزائف» بدا أن من الممكن، أيضاً، رؤية انشداد العرب حتى في ظل الإسلام لذكرى [إرم] مع أنها ارتبطت أيضاً ببناء جنة زائفة. وسنرى هذا الهلع عندما تحكم الظروف على العرب في وقت تالٍ، أن يستعدوا لهدم الكعبة بالفعل من أجل تجديد بنائها. لقد أصيب الجميع تقريباً بالذعر من فكرة «هدم الكعبة» حتى وإن كان هذا ضرورياً لتجديد بنائها. وعلى الأرجح سيمكن لكل منقّب في التاريخ القديم للعرب، أن يرى ظلالاً شاحبة لهذه الخشية في المحاولات المتردّدة، التي كان على العرب والمسلمين أن يجربوها، عندما اقتضى الحال هدم الكعبة؛ فهناك ما يكفي من الأدلة والوقائع على أن المسلمين واجهوا مشكلة نفسية حقيقية إذ ذاك. ويُروى في هذا الصدد أن ابن الزبير وبعد انتهاء حربه مع يزيد بن معاوية، والتي أسفرت عن تدمير الكعبة بالمنجنيق والنيران، قرّر أن يعيد بناءها، لكنه جوبه بمعارضة قوية من كثرة من المسلمين في مقدمهم ابن عباس (رض) الذي قال له: (دَعْها على ما أقرَّها عليه رسول الله (ص) فإني أخشى أن يأتي بعدك من يهدمها فلاتزال تُهدم وتبنى فيتهاون الناس في حُرمَتِها. ولكن

إرقِعها» فقال ابن الزبير: والله ما يرضى أحدكم أن يُرفّع بيت أبيه وأمه فكيف أرفّع بيت الله سبحانه. ومع أن ابن الزبير سارع إلى شراء حجارة من صنعاء بأربعمئة دينار؛ ذات نوعية جيدة وتمتاز بشدة الصلابة، إلاّ أنه احتاج إلى حجارة من المقلع نفسه الذي بُنيتْ الكعبة، في الأصل، من حجارته. وفي اليوم المقرر للهدم خرج أهل مكة منها إلى مِنى، فزعاً وخوفاً من أن يحلّ بهم العذاب لهدمها(٤٤). بل إن ابن الزبير أعطى الأمر ببدء عمليات الهدم فلم يستجب له أي من أصحابه ولم يتجرأ أحد على ذلك، فأخذ المِعْولَ بيده وأسرع نحو الكعبة وتسلق جدرانها؛ وحين شاهده الناس يباشر بالهدم دون أن يصيبه مكروه أو أذى بادروا إلى إلى مساعدته(٤٥). وثمة ملاحظة ثمينة توردها كثرة من المصادر عن تاريخ مكة، ومنها كتاب الأزرقي، تفيد أن ابن الزبير أمر عدداً من «الزنوج» بهدم الكعبة، وهؤلاء يُعرفون بـ (الأحباش) أو الأحابيش نسبة إلى جبل من جبال مكة، ويبدو أنه اختارهم بعناية بحيث بدت سحناتهم أو ملامحهم شبيهة تماماً بسحنات الأحباش وملامحهم مماثلة لـ «صفة الحبشي»(٤٦) الذي، واستناداً إلى حديث منسوب للرسول الكريم محمد (ص)، قيل إنه سوف يُخرِّب الكعبة: «يُخرِّبُ الكعبة ذو السويقتين من الحبشة» وهو الحديث الذي التبس فِهمه على المسلمين، حتى ظنوا أنه يظهر في زمن ابن الزبير ويقوم بهدم الكعبة لإعادة بنائها؛ بينما نعتقد أن اختيار ابن الزبير للأحباش في مهمة من هذا النوع، أي هدم الكعبة لأجل إعادة بنائها، ينطوي على بُعدٍ رمزي؛ فالمشاركة في الهدم هي وعلى المستوى الرمزي طردٌ (للخطر الحبشي) الذي ارتبط بقوة في ذاكرة العرب المسلمين بخطر الهدم. ومن المؤكد إذا صحت نسبة هذا الحديث للرسول (ص) فإن الإسلام المبكر كان لايزال يعيش

هاجس (الخطر الحبشي) برغم اضمحلال دور الحبشة السياسي. على هذا النحو ونظراً لشدة المخاوف من تهديم الكعبة؛ فقد كان لا بد من عمل رمزي في الهدم يشارك فيه شخص شبيه (بالحبشي) لطرد خطرهِ الواقعي. المفاجأة في تدمير الكعبة جاءت هذه المرة من الدولة الأموية لا من الحبشة؛ فهي التي أرسلت مسلم بن عقبة المري وأمرته أن يضرب ابن الزبير حتى ولو أدى ذلك إلى تهديم الكعبة! لكن مسلم سرعان ما لقي حتفه في الطريق إلى مكة فتولى الحُصينْ بن نمير قيادة الجيش وضرب الكعبة بالمنجنيق. كان المنجنيق قد نُصب على جبل أبي قبيس والرماة يستخدمون حجارة منقوعة بالنفط بحيث إن ألسنة النيران وهي تَسقُط على أستار الكعبة، بدا وكأنها تندلع من جوفها، فثار جدل بين المتحاربين، عبر الرُسل والوسطاء، حول مسؤولية الحريق. كان ذلك عام ٦٤هـ عندما رفض ابن الزبير مبايعة يزيد بن معاوية وأعلن عصيان مكة والمدينة على الخلافة، وبينما كان المتحاربون يواصلون صراعهم جاء نعي يزيد، الذي أُعلنت وفاته المفاجئة بعد سبعة وعشرين يوماً فقط من الهجوم على الكعبة! يقول أصحاب ابن الزبير: «أول حجرٍ من المنجنيق وقع في الكعبة؛ فسمعنا لها أنيناً كأنين المريض»[٤٧].

ولذلك، تحت وطأة هذه الذكريات، نشأت مشكلة نفسية وثقافية حتى مع هدم [القليس] إذْ يبدو أن اليمنيين الذين تغلغلت في وجدانهم، وعميقاً، ذكرى بناء [القليس] من حجارة معبد له مكانة خاصة في تاريخ جنوب الجزيرة العربية (قصر بلقيس)، وجدوا صعوبة في هدمه برغم أن الإسلام كان يحضُّ دون هوادة، على ذلك؛ واستمر الحال حتى العصر العباسي الأول حين فكر أبو جعفر المنصور جدياً بإزالة آخر معالم [القليس] فطلب من عامله على اليمن العباس بن الربيع أن يؤدي هذه المهمة. كان العباس نفسه قد

أبلغ المنصور بما شاهده في [القليس] من ذهب وفضة «فتاقت نفسه إلى هدمه وأخذ ما فيه من ذهب»، ولذا بعث العباس إلى ابن لوهب بن منبه يستشيره في أمر الهدم. لكن هذا بدا متردداً حيال الفكرة إذْ قال: «إن غير واحدٍ من أهل اليمن قد أشاروا عليَّ أن لا أهدمه. وعظُمَ عليَّ أمر كعيب». واقع الحال أن اليمنيين كانوا حتى مع الإسلام، يرغبون في التمسك بذكرى «مكان» كان؛ بصورة من الصور، يخصّهم في إطار طموحهم التاريخي لبناء عقيدة دينية تتناسب مع قوتهم (ولكنها صدرت في نهاية الأمر من العدنانيين الشماليين) ولهذا يُزعم أن هدم [القليس] واجه مشكلة حقيقية، ذات طابع ثقافي بالدرجة الأولى، وقد اضطر ابن وهب (ابن منبه) إلى استشارة أحد الأحبار اليهود، وهذا التقاه العباس بن الربيع بنفسه لكي يفهم منه، وعلى وجه التحديد، بواعث الخشية من هدم [القليس] وما ينبغي عمله في هذا الشأن، فقال الحَبر اليهودي: «إن ملكاً يهدم القليس يلي (أي يحكم) اليمن أربعين عاماً». لقيت هذه النبوءة هوى في نفس العباس فعزم على هدم [القليس] لما في الهدم من تحقيق للنبوءة (التي يقول شطر فيها بأن الشخص الذي ينجز هذه المهمة سوف يحكم اليمن أربعين عاماً. أما النبوءة الكاملة فلا نعرف عنها شيئاً؛ ولكن من المحتمل وإزاء التمنّع والتردد أنها ربما تضمنت تحذيراً صريحاً). يقول شاهد عَيان لحادث الهدم، ينقل عنه الأزرقي شهادة لا تقدَّر بثمن: «شهدتُ العباس وهو يهدمه فأصابَ فيه مالاً عظيماً ثم رأيته دعا بالسلاسل فعلَّقها في - كُعيب - والخشبة التي معه فاحتملها الرجال، فلم يقربها أحد مخافة»[48] لما كان أهل اليمن يقولون فيها. وهكذا فقد جُذبت السلاسل بواسطة الثيران ومجموعة من الرجال حتى تمَّ إخراجها من السور. عندئذٍ؛ وحين تأكد الناس «أن شيئاً مما كانوا يخافون

من مضرّتها» لم يحدث، وثبَ رجل من أهل العراق كان تاجراً بصنعاء فاشترى الخشبة وقطّعها لدارٍ له؛ فلم يلبث العراقي أن جَذم (أصيب بالجذام). فقال رعاع الناس: هذا لشرائه «كعيب». ثم يضيف شاهد العيان «ورأيت أهل صنعاء، بعد ذلك يطوفون بالقليس يلتقطون منه قطع الذهب والفضة»[٤٩]. وإذن: لن يتوقف العقاب السماوي عند تخوم الجماعة البشرية الطامعة في الاستيلاء على المكان المقدَّس؛ وإنما سوف يستمر، مخترقاً الزمن، ليصل إلى تاجر عراقي طمع في شراء خشبة «كعيب»؛ أي طمع في اقتناء ما يرمز إلى مكان زائف، بديل، معتقداً أن بناء البيت من مواد متراكمة، تمتُّ بصلة إلى (القليس) يمكن أن يجلب الحظ، وهذا هو السياق نفسه للهلاك الجماعي، الذي أفضى إلى زوال (عاد) وظل يلاحقها حتى بعد اندماجها في (ثمود). فهل تعرضت ثمود إلى العقاب ذاته لأنها صهرت في داخلها بطون «عاد» الناجية من الموت مثل «اللودية»؟ (أنظر الفصل الثاني: لغز المدينة). بكلام آخر: هل يتفشى الدنس، ينشطر وينتقل كالعدوى في كل جزء من المكان ومحيطه وما يتلامس معه، وبحيث يمكن للمرء أن يتعرض لمخاطره بسبب استعماله لمادة دنسة، ملوّثة، من المواد التي أصابها، وحتى بعد وقت طويل من اندثاره وزواله، كما هو الحال مع خشبة «كعيب»؟ هذا ما يؤكده، في الواقع، المعتقد الشعبي الراسب والمستمر حتى اليوم، والذي يحظر على الإنسان استخدام «مادة مدنّسة» قديمة؟ ليس دون معنى أن الجذام الذي أصاب أبرهة في جسده حين همَّ بتهديم الكعبة، سوف يصيب تاجراً عراقياً في صنعاء، بعد وقت طويل من ذلك الحادث التاريخي، إذ يُقال إن الجذام كان المرض الذي أصاب أبرهة وجيشه، حتى أن إحدى الروايات تزعم أن أبرهة «أُصيب في جسده»[٥٠] وتقيَّح ونزفَ دماً

قبل أن يُنقل إلى صنعاء وينصدع صدره. كان أبرهة، في الواقع على وشك دخول مكة حين دهمه العقاب السماوي: الطير الأبابيل، مثله مثل شدّاد بن عاد، الذي كان أيضاً على مشارف [إرم]. بيد أن عقاباً سماوياً كان بانتظاره ليقضي عليه وعلى الجماعة البشرية المصاحبة له.

من المثير حقاً، أن نجد أنفسنا أمام نمط غير مألوف من (الأزمات الدينية) يتعلق بالمكان المقدس، حيث تبلغ أزمته ذروتها في حدوث تبدّل مفاجىء، طارىء: نشوء أو ظهور نموذج منافس، مماثل ولكنه مزيّف، ويطرح نفسه مع هذا كمكان بديل، بوصف ذلك تطوراً نوعياً في العلاقة مع الجماعات الخارجية الطامحة إلى الهيمنة، قوامه تدخل القوة السماوية المتسامية لمنع وإعاقة تكرار نموذجها الأرضي المختار. هذا النموذج، الذي لا يتقبّل انشطاراً أو تكراراً أو توزعاً بين الجماعات يتضمن في جوهره فكرة التوحيد؛ ولذا نُظر إلى صبابة أهل مكة بها باستخدامهم لأحجارها في تنقلهم في البوادي، على أنه خروج على تقاليد الاتصال الطقوسي بالنموذج، وعلى أنه توزعٌ غير مقبول لسلطة (الكعبة)، تناهبٌ لها. يروي ابن الجوزي في (المُنتظم)(٥١) رواية مكرَّرة عن صبابة أهل مكة بها، بردّ أصل الطقس إلى زمن ميثولوجي، فأبناء إسماعيل والعماليق ضاقت عليهم البلاد فتفسحوا فيها والتمسوا المعاش، فكان (لا يظعن في مكة ظاعن إلاّ احتمل من حجارة الحرم تعظيماً له وصبابة بمكة والكعبة، فأينما حلّوا وضعوه فطافوا به طوافهم بالكعبة حتى سلخ ذلك بهم إلى أن كانوا يعبدون ما استحسنوا من الحجارة). لكن من جانب موازٍ، من الجائز أن استخدام خشبة، «كُعيب» بما هو جزء من (القليس) والذي هو نموذج مسخ للمكان المقدس؛ في بناء منزل؛ اعتقاداً ببركة مزعومة؛ يمثل في هذا السياق، نمطاً من تشظٍّ

للسلطة الدينية، ولذا سوف يلوث كل من يلمسه حتى ولو كان ذلك بعد خمسمئة عام من اندثاره، وهذا ما نراه من حادث إصابة التاجر العراقي بالجذام، الذي كان المرض الفتّاك في جيش أبرهة. تُعبّر الأزمة، أخيراً، عن نفسها في كونها درجة قصوى من التوتر، الذي لا بد من حسمه بنهب الذهب والأحجار الكريمة التي أريد لها أن تكون (المادة) التي يصنع منها النموذج المسخ. هذا التوزع والتناهب للمعادن والأحجار والأخشاب من المكان المُهدَّم هو استمرار لتوزّع وتناهب مماثل للسلطة الدينية التي تتأسس في إطار مكان مركزي مقدّس، وهو أيضاً تعبير من تعبيرات تشظي هذه السلطة وتوزّعها بين الجماعات تمهيداً لانتقالها من حالتها الجمعية إلى حالتها الفردية، ومن التوحيد إلى الوثنية، إذ بانتقال مواد المكان من ملكية الجماعة إلى ملكية الأفراد (المعادن والأحجار والأخشاب) تنتقل الجماعة من طور الديانة المشتركة إلى طور «الديانات» الفردية التي سوف تخصّ كل فرد بوصفه فرداً، يملك «ربّاً» يتعبّد إليه في هيئة صنم أو وثن. يروي ابن حبيب في (المنمق)[٥٢] واحدة من أشهر أساطير التناهب لرموز المكان المقدّس هذه، استناداً إلى واقعة قد تبدو صحيحة جزئياً بالمعنى التاريخي: صعود قبيلة (إياد) بعد انهيار سلطة جرهم في مكة، فقد وليت (إياد) حجابة البيت الحرام في المرحلة الانتقالية الفاصلة بين تضعضع نفوذ جرهم واستيلاء خزاعة على مكة، وهي فترة قصيرة لا تكاد تُذكر في المَرويات الإخبارية إلاّ عرضياً، إذ يقول ابن حبيب إن أمر الحجابة كان لوكيع بن سلمة بن زهر بن إياد، ويبدو أن هذا ادعى، بصورة ما من الصور، بالنبوّة وذلك عندما بنى لنفسه صرحاً بأسفل مكة وأسكن فيه كاهنة تدعى «الحزورة» وبها سميت «حزورة مكة» ثم نصب في هذا البناء سلماً صاعداً نحو السماء

وراح يزعم أنه يرقاه لكي يناجي ربه عزَّ وجلّ، ولكنه مع هذا لقي هوى طيباً في نفوس العرب لما في أقواله من حِكم وعدّه كثيرون «كاهناً»[٥٣]. ولكن بعد وقت قصير من وفاته وقع حادث قتل عن طريق الخطأ، تسبب في نشوب نزاع دام بين (إياد) و(مضر) أسفر في النهاية، عن جلاء (إياد) وسقوط ولايتها في الكعبة وصعود (مضر). في هذه الأثناء كانت (إياد) وهي تظعن خارج مكة هرباً من القتال، تعمد إلى نهب (الحجر الأسود) من الكعبة «فحملوه على بعيرهم فلم يقمْ فحولوه على آخر فلم يقم فجعلوا لا يحملونه على شيء إلاّ رَزم [سقط]، فدفنوه تحت شجرة وانطلقوا» بذا أصيبت (مضر) بالخذلان لأن سرقة (الحجر الأسود) عنى حرمانها من أهم رموز البيت الحرام. على أن امرأة من خزاعة تسنى لها رؤية السُرّاق؛ مكنت قبيلتها من التفاوض على إعادة الحجر الأسود لقاء تسليم مضر بأن ولاية البيت هي من نصيب خزاعة؛ وهذا ما تمَّ بالفعل. [وبالرغم من أن هذه الأسطورة تروي قصة صعود خزاعة، وتبرّره بنسب هذا الصعود إلى معجزة استرداد الحجر الأسود المدفون تحت الأرض، إلاّ أنها مع ذلك تُصرّح بما فيه الكفاية من التعبيرات والأفكار، عن المعنى الحقيقي لتناهب وتوزّع سلطة المكان المقدس بين الجماعات المتنافسة، فاسترداد الحجر يعني استرداد المكان، وهذا بدوره يفضي إلى امتياز النفوذ وقطع الطريق على تناهب أو توزّع محتمل آخر للسلطة، أي إعادة إنتاج ظاهرة احتكار المكان المقدس، وسنرى دلالة ذلك جيداً في أسطورة أخرى، موازية ومحايثة لأسطورة [القليس]، شائعة في كتب الإخباريين القدماء وترتبط ببواعث حملة أبرهة على الكعبة، إذ يبدو أن أبرهة كان يطمح إلى جعل نموذج [القليس] اليمني - الحبشي مركزاً دينياً جذاباً لعرب متحمسين وطامحين إلى ظهور

عقيدة دينية تخصّهم، غير أن التوترات المستمرة بين القبائل المتنافسة، فاقمت عزلة اليمنيين وشعورهم إبّان الاحتلال الحبشي لليمن بأن استعادتهم لنفوذهم القديم عندما كانوا يسمّون الولاة في البيت الحرام من العماليق وجرهم، بات متعذراً ومستحيلاً في ظل الظروف الجديدة، ومن المحتمل أن هؤلاء وجدوا في مشروع [القليس] فرصة تاريخية لإعادة مركزة السلطة الدينية جنوب الجزيرة العربية بإقصاء الشمال نهائياً، كحل وحيد لوقف توزّع وتناهب هذه السلطة بين القبائل المتصارعة. بيد أن هذا المشروع سرعان ما ارتطم بحادث عرضي مفجّر كان من شأنه أن يدفع بأبرهة إلى ارتكاب حماقة لم تُحسب عواقبها جيداً. ومن جملة المَرويات يتضح أن فكرة إنشاء [القليس] لم ترتبط في الأصل بمشروع غزو مكة وأنهما كانا أمرين منفصلين تماماً. هذا الحادث العرضي، المفاجىء تمثل في أنّ أحد «بني فقيم من بني مالك بن كنانة ذهب إلى القليس وتغوّط داخله ثم ولّى هارباً»، فغضب أبرهة حين علم «أن أحداً من العرب الذين لهم بيت يحجّ الناس إليه» فعلَ ذلك، فقرّر آنئذٍ مدفوعاً بالرغبة في الانتقام، أن يتوجه صوب مكة لغزوها وهدم الكعبة. ومن هنا منشأ أسطورة وشاية بني هذيل وتواطؤهم وتحريضهم أبرهة على نهب ذهب الكعبة ومالها وأحجارها، لأن الأمر لم يتعلق بنهب الكعبة وإنما بإنشاء نموذج منافس لها يقوم على صرف حاج العرب عنها وتقليص مكانتها الدينية في أضيق نطاق، تمهيداً لمشروع نشر المسيحية في الجزيرة العربية. لقد كانت فكرة «نهب» رموز المكان المقدس والفرار بها، فكرة عميقة في نفوس العرب؛ عبّرت بشكل جلي عن نزعة لا حدود لها في توزّع السلطة الدينية بوصفه ظاهرة موازية لظاهرة احتكار السلطة. ذلك ما يتوافق مع منطق الخطاب الأسطوري عن

[إرم] الذي يُلمّح إلى سلوك التناهب هذا ويشير إليه عبر الإشارة إلى أن عبد الله بن قلابة بادر إلى (نهب) كنوز [إرَم] الذهبية حين عثر عليها في الصحراء، فلقد أخذ منها اللؤلؤ والمسك. لا شك أن فكرة وجود باعث للغزو الحبشي (وراء حملة أبرهة على مكة) تتعلق بنهب المال والذهب والمعادن الثمينة، حسب ادعاء الهذليين، هو باعث غير حقيقي ومن نتاج خيال جماعات رعوية عاشت بعمق تجربة تناهب وتُوزّع السلطة في المكان المقدس ورموزه؛ وتركت في نفوسها أثراً لا يمحى عن تلك الذكريات، وإلى حدّ أنهم راحوا يتصورون كل المطامع السياسية والدينية بمكة والكعبة، على أنها تنتسب إلى هذا الباعث. بينما يمكن البرهنة على أن التسليم بمثل هذا الاعتقاد الخاطىء من شأنه أن يقلل من خطورة ما كان الجنوبيون ومستعمروهم الأحباش يخططون له. إذ من غير المنطقي أن تدخل الحبشة بعد احتلال اليمن، على خط النزاعات القبلية حول الكعبة وتتكبد حملتها العسكرية خسائر مالية هائلة، فيما يكون هدفها الحصول على كمية محدودة من المال، بل وفي وقت يشير فيه وجود [القليس] نفسه إلى حقيقة الهدف المثبّت في رسالة أبرهة إلى النجاشي(٥٤): أي نشر المسيحية في الجزيرة العربية. ولذلك يمكن ابداء تفهّم أفضل لمغزى أسطورة تغوّط أحد الأعراب العدنانيين الشماليين (من بني مالك بن كنانة) في [القليس] الجنوبي - القحطاني (الحبشي). لا ريب أن أسطورة (التغوّط) في [القليس] هي أسطورة عدنانية شمالية في الصميم وظيفتها المحددة إظهار النموذج الجديد للكعبة المزيفة (في الجنوب) على أنها نموذج مسخ، مجرد مكان للتغوّط، ولكن برغم هذا كله، فإنه مجرد مظهر سطحي من مظاهر الادعاء بأحقية الشماليين على الجنوبيين في امتلاك النموذج الأصل، والحقيقي، لأن مناوأة

النموذج المسخ ترتكز في واقع الأمر على إحساس حقيقي باستحالة استنساخ النموذج الأرضي. وفضلاً عن ذلك، فإن وظيفة هذا النموذج الإلهي (الكعبة) كانت تتراءى في عيون العدنانيين الفخورين بوجودهم في أرض مقدسة، مباركة، هي وظيفة من طبيعة تتجاوز حدود التنافس المسموح به والمُتقبل من سائر الجماعات والقبائل، مثل وجود «كعبات» أخرى أتخذت كأماكن عبادة في مضارب بعض القبائل. تلك الأشكال غير المستنسخة عن النموذج الإلهي ولكن التي تستلهمه في إطار عبادة مشتركة وتعرف تعدداً في الأماكن المقدسة، ظلت مجرد أماكن عبادة ولم تعرض نفسها كبدائل عن الكعبة؛ ولذا كانت مقبولة من سائر القبائل. على العكس من هذه (الكعبات) كان نموذج [القليس] الأجنبي، يُقدم للعرب كنموذج مُنتسخ يُراد له أن يكون بديلاً: كُعيب محل الكعبة، بهدف صرف حاج العرب عنها. لقد كان لقبائل مثل غطفان (كعبة) خاصة بهم، وقبائل نجران كلها كانت تملك (كعبة) أخرى، وهذه مجتمعة لم تفجّر نزاعاً مسلحاً حول وجود نموذج مسخ، بل على العكس من هذا، تمَّ التعايش معها انطلاقاً من حقيقة تدركها الجماعات المتنافسة، بأن الجلاء عن مكة المستمر والتواصل بفعل النزاعات العنيفة، يجب معه لا الصبابة والشوق إلى مكة، وإنما كذلك بواعث إنشاء أماكن شبيهة، تكراراً للكعبة، وفي نطاق طقوس العبادة نفسها، ولذلك بدا [القليس] النموذج المسخ، اليمني ـ الحبشي مركزاً لقاعدة دينية جديدة ورمزاً للتوسّع المسيحي باتجاه مكة.

قد تكون أسطورة (تغوّط) عربي شمالي (عدناني) في مكان (مقدس) زائف يظهر في أرض الجنوب، مصمّمة في الأساس للردّ على أسطورة يمنية تقول بأن [القليس] بُني بحجارة من قصر

بلقيس، التي نعلم أن قصرها المزعوم هذا ليس قصراً بالمعنى الدقيق للكلمة بل كان معبداً من معابد الشمس يُسمى «مَحرم بلقيس»، والرد ـ كما نتصوره ـ يكمن هنا: إذا كانت الكعبة قد بُنيت على أساس قديم يعود إلى إبراهيم وآدم، فإن [القليس] يُبنى على أساس قديم أيضاً: حجارة معبد بلقيس. الرد على قدسية حجارة [القليس] هذا جاء سريعاً: أسطورة التغوّط داخله!

على الدوام هناك حجارة قديمة يمكن العثور عليها لإعادة بناء النموذج، إعادة تأسيسه كمكان «مقدس». وكما فعل (الأكيدر) في أسطورة دومة الجندل (أنظر الفصل الثاني) سيخرج الأعرابي ابن قلابة بحثاً عن [إرم] التي هي جنّة شدّاد لإعادة بعثها من جديد.

الهوامش:

(*) من أسطورة: حملة تبع اليمني للاستيلاء على الكعبة.
(وهب، ابن هشام) السيرة والتيجان ومصادر أخرى.

(١) يُعد سفر عوبديا من أصغر أسفار العهد القديم، وهو مؤلف من مقاطع مشحونة بأقوال نبويّة، ٩ ـ ١٦.

(٢) ٤/١٣ ـ ١٥.

(٣) عوبديا: ٩ ـ ١٦.

(٤) سفر صفنيا: ٢/٨ ـ ١٥، و٢/٨/ ـ ١٥، و٣/١ ـ ٩.

(٥) ١٣/١ ـ ٦٢.

(٦) في قصيدة شهيرة للإمام الخميني نشرتها الصحف الإيرانية بعد وفاته، هناك مقاطع صريحة عن رغبته في دخول الحانة وشرب الخمرة. وهذه بالطبع إشارات مألوفة في الشعر الديني ـالعرفان، أنظر : **الشيطان والعرش**، دار رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٦).

(٧) **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، ترجمة

هاشم صالح، ١٩٩٦. تعبير [رأسمال رمزي] استخدمه أركون في موضوع لا علاقة له بموضوعنا، ونحن نقوم باستعارته لأنه يناسب ويلائم الفكرة المطروحة لا أكثر.

(٨) **أخبار اليمن**، ذيل كتاب التيجان لوهب بن منبه.

(٩) تحدثنا عن هذا الموضوع بشيء من التفصيل في مساهمتين: **الشيطان والعرش**، ثم: النار و**الصولجان**، ولذا لا حاجة للمزيد من التفاصيل.

(١٠) شَفْية، السنبلة، أم حردان، زمزم، الغمر، السيرة، الروا، ميمون، أم أطرد، السقيا، النقيع... الخ.

(١١) كمال الصليبي، **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) تكوين: ٣/١٤ ـ ١٨.

(١٤) من هذه الإشارات اللافتة للانتباه (مثلاً [والزعيم جعتام والزعيم عماليق هؤلاء زعماء أليفاز في أرض أدوم. وهؤلاء بنو عادة] (تكوين: ١٤/٣٦ ـ ٣٢) مَنْ هم بنو عادة؟ ومَنْ هو عماليق؟

(١٥) وهب: (التيجان).

(١٦) السيرة.

(١٧) التيجان.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) في النصّ القرآني: ﴿قُتِلَ أصحابُ الأخدود. النار ذات الوقود. إذْ هم عليها قعود. وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود. وما نقموا منهم إلاّ أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد﴾. وهي حادثة شهيرة لا مجال هنا للخوض في ظروفها.

(٢١) الرواية، عند الأزرقي أيضاً.

(٢٢) السيرة.

(٢٣) وجد العماليق في مواب (مآب) زهاء ٤٠٠/٤٥٠ق.م. حسب المعطيات الأثرية. وهذا يعني أن هجرتهم صوب الشام قد تمت إثر إزاحتهم من قبل جرهم.

(٢٤) انظر الفصل الأخير.

(٢٥) الأزرقي، **أخبار**، ج ١، ص ٩٦، وسواه.

(٢٦) انظر: الصفحات التالية.

(٢٧) تكوين: ١٦/٢٩ ـ ٣٥.

(٢٨) **أخبار اليمن**، الأزرقي، والفاكهي كذلك.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) النار والصولجان.

(٣١) **القرآن الكريم**، سورة التوبة، الآيات ٩٧ ـ ٩٩.

(٣٢) اللسان.

(٣٣) الطبري **أخبار الملوك**.

(٣٤) **القرآن الكريم**، سورة الفيل، الآية ١.

(٣٥) المصدر نفسه، سورة الفجر، الآيات ٥، ٦.

(٣٦) **أخبار الملوك**، ج ١، ص ٥٥٥.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) ذكرها كثيرون، مثلاً الهمداني، والأزرقي.

(٣٩) الأزرقي، **أخبار مكة**.

(٤٠) الأزرقي، المصدر نفسه.

(٤١) الرواية عند الطبري كاملة، **أخبار**.

(٤٢) سميت الكعبة لعلوها من قولهم كعبت المرأة، أي إذا علا ثديها، وسميت الكعبة لعلوها وعلو شرفها ومكانتها. انظر: [**بلوغ الإرب**، مثلاً، ج ١، ص ٢٣].

(٤٣) **بلوغ الإرب**، ج ١، ص ٢٣٠.

(٤٤) إثر ذلك غادر ابن عباس مكة ولم يعد إليها إلاّ بعد الانتهاء من إعادة البناء. بدأ هدم الكعبة يوم السبت ١٥/ جمادى الآخرة عام ٦٤هـ (للمزيد: انظر رواية الأزرقي: ١: ٢٠٣).

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) **أخبار**، ج ١، الأزرقي.

(٤٨) ١: ١٤٠، **أخبار الأزرقي**.

(٤٩) شاهد العيان هو أبو الوليد عن ابن منبه، ج ١، ص ١٤١، **أخبار الأزرقي**.

(٥٠) رواية الطبري لا تذكر هذه الواقعة، والأزرقي ينفرد بها.

(٥١) **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، لابن الجوزي، ت: ٥٩٧هـ: دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، جـ ١، ص ١٣٥.

(٥٢) ابن حبيب، (المنمق): **في أخبار قريش**، ط ١، ١٩٦٤: مطبعة دائرة المعارف بحيدر آباد ـ الهند.

(٥٣) أمثاله وحِكمه (في المنمق) وكان يتكهن ويقول: ومرضعة، وفاطمة، ووادعة، وفاصمة. والقطيعة والفجيعة، وصلة الرحم وحسن الكلم، زعم ربكم ليجزين بالخير ثواباً وبالشر عقاباً وكان يقول: مَنْ في الأرض عبيد لمن في السماء: المنمق: ص ٣٤٦.

(٥٤) انظر: الطبري.

ايضاحات:

- في سفر التكوين هناك إشارات عديدة عن العماليق (العمالقة في بعض أسفار التوراة: عمليق، أو بني عِناق). وحسب (الفاكهي): ٥: ١٣٧ [كان البيت في زمن هود معروفاً. والحرم قائم فيما يذكرون والله أعلم. وأهل مكة يومئذٍ العماليق وإنما سمّوا العماليق لأن أباهم عمليق بن لاوز بن سام بن نوح. وكان سيد العماليق فيما يزعمون يومئذٍ رجل يقال له بكر بن معاوية وهو الذي نزل عليه (وفد عامر) حين بُعثوا إلى مكة يستسقون]. هنا نرى إشارة هامة من الفاكهي عن كون الوفد هو من بني عامر وليس من (عاد) كما تقول سائر الروايات؛ وهذا يؤيد فرضيتنا عن كون (عامر) تحالفاً لا إسماً لقبيلة.
- حول أصحاب الأخدود: ترتبط هذه الواقعة التاريخية المؤكدة؛ بالاضطهادات المبكرة التي شهدتها المسيحية في اليمن بعد اعتناق ذي نواس اليهودية. وتعكس واقعة الأخدود التي فصّلها القرآن في سورة معروفة. حقيقة الانقلاب الذي حدث في اليمن إثر وقوعها تحت تأثير النفوذ الديني لفارس. ولما كان الإسلام في الأصل منحازاً في الصراع الروماني ـ الفارسي (سورة الروم) إلى جانب (روما)، وهذا ما تؤيده واقعة إرسال الرسول الكريم (ص) للجماعة الإسلامية الأولى إلى الحبشة هرباً من اضطهاد قريش لأن النجاشي وقومه كانوا من أهل الكتاب؛ فإن ذكرى الاضطهادات القديمة التي واجهت المسيحية في اليمن ظلت مؤثرة في وجدان العرب المسلمين حتى بعد مرور وقت طويل عليها. هناك ما لا يُحصى من المصادر الكنسية (والمسيحية القديمة والحديثة) عن هذه الواقعة.
- إشارة ابن الجوزي (المُنتظم) والفاكهي (أخبار: ٥: ١٣٥) لصبابة أهل مكة بها: [كان لا يظعن ظاعن من مكة إلاّ واحتمل معه من حجارة الحرم]، تعطي الانطباع بأن لهذا الشوق بُعداً دينياً قديماً. هناك أسطورة شائعة في كتب الأقدمين عن شراء قصي جد الرسول (ص) لمفاتيح الكعبة بعد وفاة زعيم خزاعة ووالد زوجته (حُبى) بـزقّ خمر. على الأرجح فإن هذه الأسطورة أشاعها الخزاعيون الذين فوجئوا بالانقلاب القرشي وضياع سيطرتهم على الكعبة. وهؤلاء برأينا هم الجناح المعارض في خزاعة، أصلاً، لوصية حُليل والد (حُبى) بتسليم المفاتيح لـ (قصي) بعد إيداعها

عند ابنته لعدم وجود مَنْ يثق به كما يبدو. وقد روى الفاكهي بسنده إلى كرامة بنت المقداد ابن عمرو الكندي عن أبيها المعروف بـ (المقداد بن الأسود) أن قصياً اشترى مفاتيح الكعبة من أبي غبشان بزقّ خمر (٥: ١١٢). وهذا ما لا نجد له أي أساس تاريخي. المسألة برمتها أن تعاظم قوة قصي وقدراته الفذّة التي أظهرها منذ شبابه كقائد ومنظّم عظيم الشأن داخل خزاعة نفسها وهو القرشي المغترب عن عشيرته، هي التي دفعت بـ (حُليل) لأن يرى فيه أهلاً لتسلم ما يُعد سلطة فعلية ومباشرة عبر تسلم مفاتيح الكعبة.

عن ابن حبيب في (المُنمّق) أن وكيع بن سلمة كان كاهناً، حتى إذا حضرته الوفاة جمع أياداً ثم قال: اسمعوا وصيتي. الكلام كلمتان والأمر بعد البيان. فمن رشد فاتبعوه ومَنْ غوى فارفضوه وكل شاةٍ معلقة برجلها. فكان أول مَنْ قالها. فمات وكيع ونعوا على رؤوس الجبال. فقتل بشر بن الحجير:

ونـــحـــن إيـــاد عـــبّـــاد الإلـــه
ورهـــط مـــنـــاجـــيـــه فـــي سَـــلْـــم

ونـــحـــن ولاة حـــجـــار الـــعـــتـــيـــق
زمـــان الـــنـــخـــاع عـــلـــى جُـــرهُـــم

الفصل السابع

تشريح مجتمع عاد

لأجل فهم أعمق وأكثر جذرية، يتعين عند دراسة أساطير العرب العاربة (البائدة)، أي القبائل والجماعات البشرية التي كفّت عن الوجود في وقت من الأوقات، ربط هذه الدراسة بعمل سوسيولوجي، مقاصده المباشرة تشريح (مجتمع القبائل) في ضوء ما توفره المرويات القديمة والأساطير والأركيولوجيا من معطيات ومعلومات ذلك أن الأساطير، في نهاية الأمر، تعبّر بدرجة شديدة الشفافية، عن النظام الثقافي للمجتمع أياً كانت درجة تطوره، بل إن فهم هذا المجتمع فهماً صحيحاً يتطلب في المقابل فهم أساطيره بما أن الأساطير هي (الخزان) الحقيقي للمجتمع القديم. ولأن العرب أمة لسانية، حفظت تاريخها وأساطيرها عبر النقل الشفاهي، ولم تلجأ إلى تدوين الوقائع الحياتية والثقافية إلاّ في نطاق محدود للغاية، فإن استخدام هذا المخزون لا بد أن يستند إلى منظومة من الأدوات. الأهم من هذا، رؤية ما يمثّل مشتركات دينية ولغوية وطقوسية ذات فعالية ـ وهي بوجه الإطلاق ليست فعالية محدودة الأثر مع هذا ـ تباعد أو تفرّق وتميز فيما بينها، بحسب الظروف والمصالح، قاعدة

حقيقية لمعتقدات لا تزال، حتى اليوم تثير الحيرة لما تتضمنه من معرفة عميقة للكون والحياة. إن قسماً كبيراً من هذه الجماعات والقبائل، تمكّن بدرجة أو بأخرى، من بناء «حضارة» شديدة الخصوصية، كما هو الحال مع (عاد) و (ثمود)؛ ولكنها ـ وهذا هو المثير في الأمر ـ كانت باستمرار قابلة للأسطرة بفعل نظرة العرب القدماء إلى تاريخهم.

في نطاق هذه الفكرة فإن نظرة [إرم] لا تُعالج إلاّ من منظور يتقبّل تنوعاً في الأدوات، ويسمح برؤية ذلك التعدد في الأطياف والألوان الذي ينطوي عليه إرسالها الرمزي، لنفوز في نهاية الأمر بنظرة مركبة ترى العامل السوسيولوجي كما ترى العامل الميثولوجي، والواقعة التاريخية كما الواقعة الأسطورية، لأن هذه الأسطورة تعكس ـ من وجهة نظرنا ـ واحدة من الحقائق المنسيّة عن مدنية عرفتها وعاشتها قبيلة كبيرة مثل (عاد). هذه المدنية التي يمكن إيجاد نظائر لها، في أي مستوى من المستويات، بمدنيات عرفها العرب جنوب غرب الجزيرة العربية؛ فنظام الري (مثلاً) الذي لا يزال يثير حيرة وإعجاب علماء الآثار وُهم ينظرون إلى ممالك اليمن القديمة، يندرج، ببساطة، في إطار المدنية لا خارجها.

تزوّدنا النصوص القديمة والمرويات، بمادة غنية عن النظام الثقافي للقبائل العربية البائدة، فطقوس الجنس والدفن والعبادات (والأساطير العديدة عن المزايا البيولوجية للأقوام والجماعات وسنوات الحكم الأسطورية) هي بوجه الإجمال؛ العناصر الأساسية في هذا النظام؛ وتشكل ركيزة حقيقية لكل مساهمة ثمينة في عرض فهم أكثر جذرية لمستوى تطور مجتمع القبيلة البائدة. تُبيّن ذلك وبوضوح، تجربة عاد وثمود المشتركة في حضرموت والحجر

الشامية، كما تبيّنه تجارب مماثلة لقبائل عربية كبيرة وقوية أخرى. بيد أن دراسة معمّقة لمجتمع (عاد) القديم، والأسطوري، من الجائز أن ترتطم - من المنظور السوسيولوجي - بعقبات جمة، فهي تتطلب، وفي ضوء الضعف الظاهر في المعطيات الموثّقة والمؤكدة والمستندة إلى دراسات «ميدانية» دقيقة؛ حذراً شديداً واحتراساً متواصلاً من الانزلاق في إعطاء تقديرات نهائية.

إن نظرة الكثير من معاصرينا ممن يعملون في حقل معالجة النصوص القديمة تتسم، ويا للأسف، بقدر غير لائق أحياناً من الازدراء والاستخفاف حيال ما يبدو إلى النهاية، تصوّرات أسطورية، وفي حالات غير قليلة، تنقلب هذه النظرة إلى استخفاف بالعلم، فكل ما هو أسطوري، طبقاً لهذه النظرة، هو خرافي، وهذا خطأ منهجي فاضح لأنه لا يميز بين الخرافة والأسطورة والحكاية والمَرويات.

إذا ما عولجت أسطورة [إرم] من هذا المنظور، فإن التاريخ برمته سوف يتلاشى، ولنقلْ إن من المحال العثور على تاريخ مَروي بطريقة منهجية داخل الخطاب الأسطوري، فذلك يتناقض مع وظائف هذا الخطاب. وعلى الأرجح سنجد أمامنا «تاريخاً خاطئاً» تصوغه الأسطورة بلغة شديدة التمويه. إن استخداماً أقل تطلباً على هذا الصعيد، ولكن أكثر علمية، يمكنه أن يعرض أمامنا خيارات أفضل لفهم جديد وراديكالي، ولذا فإن معالجة معمّقة لكل النصوص القديمة لا بد أن تنطلق، وقبل كل شيء، من حقيقة بدهية مفادها أن ما هو أسطوري يتضمن التاريخ ولا يقوله إلاّ بواسطة نظام من الإشارات والرموز؛ ولما كنا نعتقد أن الأساطير تتضمن التاريخ، فإننا في هذه الحالة نبحث عن طرق أيسر وأكثر موضوعية لبلوغه، ثم استخدامه على نحو يضمن فعاليته كمستودع سوسيولوجي،

يزودنا بلوحة بانورامية مُشفَّرة عن المجتمع وثقافته؛ وواجبنا، تماماً مثل واجب عامل (جهاز المورس) القديم: تحويل اللغة المشفّرة إلى كلام. الديانة في هذا الإطار هي الحيّز الوحيد الذي سوف يمكّننا من فهم درجة تطور مجتمع ما، لأنها المكوّن الرئيس في النظام الثقافي السائد. ولأن أسطورة [إرم] تدور أصلاً في نطاق الدين، وهي عُدّت، مرات كثيرة، نموذجاً عن القصص الديني بفضل النّص القرآني، فإن البحث عنها يستلزم بالضرورة عودة منهجية إلى هذا المستوى من الخطاب الأسطوري دون سواه[1].

من الناحية الجغرافية، يقع الموطن التاريخي الأول لقبيلة (عاد) بين حضرموت وعُمان، في منطقة تتسم بطابع فريد، فإلى جانب قربهم من البحر (بحر العرب) وإطلالتهم على ساحل طويل، فإن سلسلة الجبال البركانية التي تحيط بموطنهم، تشكل مع صحراء الربع الخالي (الأحقاف) فناء داخلياً واسعاً يفصل بينهم وبين أقرب جيرانهم (ثمود)، الذين تجمعهم وقبيلة (عاد) أرومة عائلية ودينية وثقافية. وبحسب الوصف القرآني فإن مجتمع (عاد) وامتداده الأسري (ثمود) تمتّع باستمرار «ببَصْطة» في العيش ورخاء متواصل، وهناك إجماع، بين المؤرخين القدامى على أن كلاً من (عاد) و(ثمود) ينتسب إلى جدّ أعلى مشترك هو [إرم] بن سام بن نوح. ويُفهم من سائر المؤرخين أن أحد ملوك (عاد) الطُغاة كان اسمه: (الخلجان بن الوَهم) الذي يمكن أن يتحفظ المرء كثيراً حول حقيقة وجوده، ولكن دون أن يسقطها نهائياً من الاعتبار، وإذا صحَّت هذه المعلومة فإن (عاد) كانت مجتمعاً ملكياً، وإن موطنها القديم كان موطن مملكة عربية زائلة. لعل أهمية إيراد اسم (ابن الوَهم) هنا، تكمن في كونه يشير إلى «مجتمع» لم يعدْ رعوياً تماماً أو أنه كان في سبيله إلى التطور. وإذا كان الزعم القائل إن (ابن الوهم)

حكم (عاد) في حقبة النبي هود[٢] فهذا يعني أن مجتمع (عاد) كان آنئذٍ يعيش في ظل «أزمة دينية» مستعصية ناجمة عن التنافر بين العقيدة الجديدة وبين سطوة (ابن الوهم) المطلقة، وبحسب المسعودي فإن حادث انحباس المطر عن مملكة (عاد) كان في زمن (هود) الذي دعا ربه أن يحبس المطر بعدما رفضت القبيلة دعوته الدينية. يعني هذا أن رحلة وفد (عاد) صوب مكة للدعاء في الحَرَم من أجل نزول المطر تمّت عملياً في عصر النبي هود والخلجان ابن الوهم، وهو عصر لا وجود له تاريخياً.

كلمة (وَهم / الوَهم) تعني في قواميس اللغة العربية: العظيم من الرجال، وهي ترد، غالباً، كوصف للإبل الذلول المُنقادة مع «ضخم وقوة». والوَهم: الطريق الواسع (ابن منظور: مادة وَهم). في هذه الحالة يصحُّ الافتراض أن اسم الملك الأسطوري الخلجان بن الوَهم هذا ربما كان لقباً لا إسماً، ونحن نعلم أن الكثير من ملوك العرب القدامى عرفوا بألقابهم لا بأسمائهم مثل الحارث، والمنذر، والنعمان. قد يحسب المرء أن ثمة قدراً من البراءة في تصوّرات الإخباريين القدماء عن أسماء الملوك وزعماء القبائل، ذلك أن ملكاً بهذا الاسم (ابن الوَهم) أي الرجل الضخم، العظيم القوة، يتطابق عملياً مع التصورات الشائعة عن ضخامة أجسام رجال قبيلة (عاد)، وكنا أوردنا في الفصول السابقة إشارات عن هذه المسألة. على أننا سنفترض بالضد من هذه «البراءة» المُضلِّلة شيئاً آخر، إذ من الواضح أن هذا التوافق مُصمَّم لتأكيد تصوّر يقوم على أساس من نوع ما عن ضخامة الإنسان في قبيلة (عاد). فالاعتقاد بوجود مثل هذه الصفة قابل لأن يؤخذ بنظر الاعتبار مع إسقاط المبالغات الإخبارية ومحاولة فهمها بشكل أعمق، لمعرفة إشاراتها المكبوتة والخفية. هذه (الضخامة) والقوة المفرطة، الفائضة، تؤسس لفكرة

عالية التكثيف والرمزية مفادها، أن العرب الأوائل الذين نظروا بدهشة وإعجاب إلى «حضارة» جديدة ومفاجئة تنبثق أمامهم، نسبوا كل علاماتها وشواهدها إلى قوة خارقة، كما سينسبون تالياً كل المباني العظيمة إلى الجن، مثل تدمر وبعلبك والإسكندرية، وهو تصوّر ظل ملازماً لـ [إرم] بما هي من أعمال القوة والبطولة الخارقة. وقد نسب السومريون والبابليون إلى جلجامش باني «أوروك» مزايا خارقة جعلته نصف إله. يلاحظ المسعودي(٣) في معرض كلامه عن (ثمود) في الحجر الشامية ما يلي:

«بيوتهم إلى وقتنا هذا ـ عصر المسعودي ـ منحوتة في الجبال ورسومهم باقية وآثارهم بادية، وذلك في طريق الحاج لمن ورد الشام بالقرب من وادي القرى وبيوتهم منحوتة في الصخر لها أبواب صغار ومساكنهم على قدر مساكن أهل عصرنا. وهذا يدل على أن أجسامهم كأجسامنا دون ما تخبرُ به القصّاص عن بُعد أجسامهم».

ثم يضيف:

«وليس هؤلاء كعاد إذْ كانت ديارهم ومواضع مساكنهم وبُنيانهم بأرض الشحر تدلُ على بُعد أجسامهم».

يفرّق المسعودي تفريقاً بيّناً بين (ثمود) و(عاد) من حيث ضخامة الأجسام مؤكداً على (بُعد أجسام عاد) عما هو مألوف بين القبائل التي ظهرت تالياً؛ وبذا تتم مفاقمة التصوّر الميثولوجي عن مزايا (عاد) بحيث يبدو مكرّساً في نهاية المطاف، للغرض ذاته: إظهار عظمة الوجود التاريخي للقبيلة التي كان «طول الرجل منهم يصل إلى أربعمائة ذراع. وكان يحمل الصخرة العظيمة فيلقيها على الجميع»(٤).

قد يدل هذا كله على أن اسم (ابن الوهم) عنى في الأساس الإشارة إلى هذه المزية. في نطاق هذه المسألة هناك رابطة وثيقة

أشار إليها القرآن بين (عاد) و (ثمود) على مستوى المصير التاريخي المأساوي، ففي (سورة الفجر) يتم التذكير بمصير عاد وثمود على حدٍّ سواء، كما أن قوائم الأنساب العربية تجمع بين القبيلتين عند جدّ أعلى مشترك هو [إرم] وتؤكد أنهم كانوا طوال القامة عظماء الأجسام. عدا ذلك، فإن معظم الأساطير العربية القديمة تجعل من العاديين والثموديين متماثلين مع (العماليق)، الذين امتازوا هم أيضاً بكونهم من أصحاب الأجسام العظيمة، ومن الواضح أن هذه المزيّة تركت بصماتها في بُنية الاسم (عمليق) أو العمالقة (في التوراة) بحيث صارت كلمة (العماليق) دالّة على ضخامة الأجسام وعظمتها. وكنا رأينا الرابطة الأسرية بين (عاد) و(العماليق): الخال وابن الأخت، وفي هذه الحالة فإن (العماليق) أخذوا عن أخوالهم (العاديين) صفات الضخامة هذه لتظهر في اسم قبيلتهم. بيد أن إشارة القرآن إلى أن (ثمود) كانت ﴿تجوب الصخر بالواد﴾[٥] تجعل من مثل هذا الانطباع أمراً محتملاً، على الأقل، في حدود ارتباط الضخامة ببناء مدينة أسطورية ﴿ذات العماد التي لم يُخلق مثلها في البلاد﴾[٦]. إن كلمة (جابَ) الصخر تعني قطَّعه، عند مختلف المفسرين، لأن الثموديين كانوا ينون مساكنهم في الجبال من الصخور الضخمة العظيمة، وهذا يتلاءم تماماً مع كون كلمة [إرم] في معنى من معانيها العديدة تعني: الصخور. وإذن، فالجد الأعلى المشترك [إرم] بن سام بن نوح، هو وعلى مستوى بُنية الاسم، يندرج في السياق ذاته لمعنى الكلمة أي الصخر. لا ريب أن مسألة كون هذه الأقوام امتازت بطول وضخامة أجسامها أمر قد لا تؤيده إلاّ بشكل محدود، المكتشفات الأركيولوجية وتنقيبات العلماء واستكشافات الرّحالة، فالكهوف التي سكنوها لا تتناسب مع الضخامة الأسطورية والشائعة، وهي بوجه الإجمال مساكن

ضيقة، ومن المؤكد أن بعض شواهد (ثمود) موجودة حتى اليوم قرب الحجاز وقد شاهدها الرسول الكريم (ص) أثناء حملة تبوك ووقف عند بئر ماء لهم وحرَّم على المسلمين شربه؛ لما هو معروف عن مصيرهم والعقاب الذي حلَّ بهم، إذ ظلت النظرة الإسلامية إليهم، وبرغم زوال أي أثر يدل على وجودهم، كمصدر للدنس.

يتحدث النص القرآني عن [إرم] بالتلازم مع (ثمود)؛ ولدينا في هذا الصدد إشارتان: الأولى عن [إرم] التي صُنعت من (العُمد) أي الأعمدة الصخرية. والثانية عن (ثمود) الذين جابوا ﴿الصخر بالواد﴾[7] بمعنى: بنوا مساكنهم من الصخور. هاتان الإشارتان تفضيان إلى تماثل من نوع آخر هو المصير التاريخي المأساوي المشترك لهما، والذي ارتبط برفض (عاد) دعوة النبي (هود)، كما ارتبط برفض (ثمود) دعوة النبي (صالح)، فتعرضتا لعقاب سماوي. لقد هاجر الثموديون من موطنهم القديم في اليمن صوب الشام، أي من الأحقاف إلى (الحجر) ومعهم بقايا من (عاد) المنقرضة. وقد شاهد ابن بطوطة عام ١٣٢٦م خرائب ثمود في منطقة البيشة شمالي تَريم اليمنية وتوقف عند بئر كانت تحمل اسم (ثمود) وزار منازلها المنحوتة في الجبال من صخور حمراء (أنظر رحلة ابن بطوطة). كان هؤلاء المهاجرون يمثّلون فعلياً الجيل الثاني من القبيلة التي سوف تظهر على المسرح التاريخي من جديد، كقوة قبلية منظّمة ومتنفذة تحل محل (عاد الأولى) الهالكة وتكون خليفتها ووارثتها، والنص القرآني يقطع بهذا الأمر حين يؤكد أن ثمود كانوا خلفاء عاد. وكما لاحظنا من سياق فرضيات هذا الكتاب، فإن الجيل الثاني من القبيلة هو الذي عرفه الإخباريون القدماء بـ (عاد الثانية) تارة، وبـ (الإرمانيين) تارة أخرى، كما عرفوه باسم [إرم]

نسبة إلى جدهم المشترك. لأننا اشتبهنا منذ البداية بأن صيغة [إرم] التي قرأها المستشرقون على هذا النحو: [آرام] انطلاقاً من الضبط التوراتي، هي [إرم] في الضبط القرآني(٨)، فإن هؤلاء المهاجرين سيكونون والحال هذه، قد انتقلوا من بيئة صخرية في اليمن وعُرفوا بكونهم بُناة «حضارة صخرية» زائلة هناك، إلى بيئة صخرية مماثلة في الشام وأعطوها اسم (الحجر) الذي يحيلنا إلى كلمة (الصخر)؛ انطلاقاً من كونهم أبناء بيئة تلعب الصخور والحجارة دوراً دينياً وثقافياً واجتماعياً بارزاً فيها. ولما كان العرب القدماء عرفوا هؤلاء بـ (الإرمانيين/ الإرميين) بوصفهم سكان الشام؛ فإنهم ومع اندثار اسمهم القديم (عاد، ثمود) صاروا يعرفون نسبة إلى جدهم الأعلى المشترك: [إرم]. ربما لهذا السبب نشأت كثرة من المعتقدات بشأن (تدمر) على أنها [إرم] وصار الإخباريون العرب يقولون ـ دون تحرج ـ إن [إرم] هي تدمر أو هي دمشق، على أن تدمر Tadmur التي لا تزال أعمدتها الشاهقة تدل على حضارة قديمة وعظيمة، عُرفت من قبل العرب قبل ظهور روما، وكانوا يزعمون أنها ابنة تبّع يمني سمّي الموضع باسمها.

أركيولوجيّاً عرفت الأقوام الآرامية عند بعض علماء الآثار بـ Temanites أي (التيمانيين) وذلك نسبة إلى تيماء (أو تيمان التوراتية) وليس هؤلاء في واقع الأمر سوى أبناء عاد وثمود الذين شكلوا ائتلافاً قبلياً كبيراً ضمَّ بطوناً وفروعاً عديدة منها (لحيان)، وكانوا في زمن الصراع ضد الآشوريين (أو ما يُعرف في التاريخ بالصراع الآشوري/ الآرامي) أي في عصر أدد ـ نيراري الثاني ٩١١ ـ ٨٩١ق.م، خطراً جدّيا وحقيقياً كاد يعصف بالأمبراطورية الآشورية. من المهم أن نلاحظ ـ هنا ـ التطور الكبير الذي نجم عن هذا الانتقال من الحضارة الرعوية في اليمن إلى المدنية الجديدة في

الشام، على الصعيد اللغوي، إذ حدث تحول مماثل طال اللغة القديمة التي اندثرت أو تحولت إلى لغة جديدة هي الإرمية (الآرامية). مما يؤكد هذا التحول الاجتماعي والثقافي في حياة هذه الجماعة المهاجرة التي ستعرف باسمها الجديد (الإرميّ ـ الإرماني)، أن حملة الملك نابوئيد (آخر ملوك بابل قبل سقوطها)؛ الملك الورع الذي اختار واحة تيماء عاصمة له ومكاناً لتعبّده بما عرف عنه من نزعة توحيدية[٩]، وجاب شمال الجزيرة العربية طولاً وعرضاً وصولاً إلى يثرب، لم يصطدم بقبيلة أو جماعة تدعى (ثمود) أو (عاد) مع أنه ألحق الهزيمة بالكثير من القبائل التي وردت أسماء بعضها في سجلاته، فماذا يعني هذا أكثر من أن هذه الجماعة قد عرفت في القرن الثامن قبل الميلاد باسم جديد هو [الإرميين] (الآراميين) لا بأسمائها القديمة مثل عاد، ثمود، لحيان؟ في هذا الوقت ظهرت اللغة الإرمية (الآرامية) وانتشرت على نطاق واسع كلغة مَدنية، حداثية، تحلّ ـ تدريجياً ـ محل اللغة البدوية الخشنة والقديمة: الأكدية، والتي سوف تفتح الطريق أمام ظهور اللغة العربية. لقد حلّت الإرمية (الآرامية) بما هي لغة أم لمجموعة متنوعة من الجماعات البشرية (شعوباً وقبائل) زهاء القرن الثامن قبل الميلاد وكانت منتشرة بين مجموع المتكلمين بالأكدية. أما بالنسبة للكتابة فقد كانت الإرمية (الآرامية) بحروفها الاثنين والعشرين، وسيلة اتصال مثالية قياساً إلى المسمارية ـ الأكدية بعلاماتها الستمئة، وهناك ما يؤكد أن العرب الإرميين كانوا يتكلمون (العربية) ويكتبون بالإرمية (الآرامية) في القرن الثامن ق.م.، تماماً كما هو الحال اليوم في تركيا المعاصرة حيث يتكلم الأتراك التركية ويكتبون باللاتينية. للتدليل على هذا كله، لا بد من إعادة تأويل بعض المعطيات التي يمكن أن تعطي في كل قراءة مغايرة، مفهومات

جديدة مغايرة، لما يُتوقع الحصول عليه من قراءة تقليدية للنص. ثمة في هذا الصدد شواهد إخبارية متواترة تدعم مثل هذه القراءة، فمن المعروف (مثلاً) أن اليمن كانت (منازل العرب العاربة من عاد وطسم وجديس وأميم وجَرهم وحضرموت ومَنْ في معناهم. ثم انتقلت ثمود إلى الحجر من أرض الشام فكانوا فيها حتى هلكوا وهلك أيضاً هناك من بقايا العرب العاربة باليمن من عاد وغيرها)[١٠]. النص القرآني، بدوره يعرض توصيفاً بليغاً للبيئة الحضارية التي احتضنت تجربة ثمود ﴿الذين جابوا الصخر بالواد﴾[١١]. إن كلمة (جاب) الصخر (جابوا) تعني: شقّ الصخر، وقطّعه، وذلك قول الحارث بن حلِّزة:

وكـــأن المنـــونَ تـــردى بـــنــــا

عـن جَـونـا يـنـجـابُ عـنـه الـعـمـاء[١٢]

ومعنى قوله: «ينجابُ عنه» ينشق عنه الغيم ويتفرَّق عن الجبل لطوله وارتفاعه. يطابق هذا المعنى التأويل الشائع عند المفسرين للآية القرآنية بأن (ثمود) بنوا مساكنهم من الصخر. ولكن معنى (جابَ) تعني التجوال أيضاً (حيث يُقال: جبتُ الفلاة إذا دخلتها) ويبدو أن مقاصد النص القرآني من الآية تذهب إلى أبعد من حدود المعنى الأول والمباشر، قطّع الصخر وشقّه، لتبلغ معنى آخر هو التجوال، وهذا برأينا المعنى الأكثر جذرية في الآية بما هي إشارة واضحة إلى انتقال ثمود من موطنها القديم إلى موطنها الجديد (الحجر الشامية) إلى الجنوب من دومة الجندل[١٣]؛ والتي تكاد تتماثل مع الموطن القديم ـ جغرافياً ـ من حيث كونها منطقة صخرية وقريبة نسبياً من البحر الأحمر ومن سلسلة جبال مدين التي تطل على البحر. بهذا المعنى فإن (سورة الفجر) تشير إلى انتقال ثمود من خلال كلمة

(جابوا) لا كما اعتقد بعض المفسرين من أنها إشارة إلى تقطيع الصخر.

بينما أشارت آية أخرى في (سورة الشعراء) إلى معنى شقّ الصخور: ﴿وتنحتون من الجبال بيوتاً﴾[١٤]. إن هذه الآية هي التي تشير إلى معنى شق الصخور لا آية ﴿جابوا﴾ في (الفجر) وهي برأينا الإشارة المناسبة التي يصحّ تأويلها على أساس أن (ثمود) بنت مساكنها من صخور الجبال؛ لكن معظم المفسرين خلطوا بين الآيتين وفسروهما على أساس معنى واحد لكلمتين: (جابوا، وتنحتون) وسنرى دلالة هذا الخلط في نشوء تصوّر عند المؤرخين القدماء يقوم على الخلط بين الموطن القديم والموطن الجديد لثمود، وهذا أدى بدوره إلى خلط آخر نشأ عنه اعتقاد بوجود [إرم] في بلاد الأحقاف لا في الشام. تأويل الإمام الرازي (لسورة الفجر)[١٥] يقوم مثلاً على أساس قراءة آية ﴿جابوا الصخر بالواد﴾ بمعنى: قطّعوا، شقّوا الصخر، وهذا مجرد تكرار نموذجي لما درج عليه المفسرون، لا يساعد ـ على أية حال ـ في الحصول على تفهّم مقبول للإطار التاريخي لمسار عاد وثمود والقبائل المهاجرة الأخرى، ولذا نقترح ـ لأجل فهم أكثر جذرية ـ أن تعود كلمة (جاب) إلى معناها الأصلي والأقرب إلى سياقها: التجوال.

تكمن أهمية مثل هذا التدقيق في التفاصيل الصغيرة، تحديداً، في أن المعنى الذي سوف نحصل عليه، سيكون قادراً على توضيح مسار الانتقال (التجوال) من بيئة صخرية بدوية في (الأحقاف) إلى بيئة صخرية مدنيّة جديدة في (الحجر) الشامية، وعندئذٍ يستقيم هذا المسار وتتوضح بشكل جَلي المضامين الحقيقية للتبدل في حياة (عاد) و(ثمود) ويتمّ فك الارتباط، نهائياً بين حقبتين في تاريخهما

المشترك، إحداهما قديمة في اليمن (رعوية) وأخرى جديدة في الشام (مدنيّة). وبالتالي فلا وجود لـ [إرم] كمدينة إلاّ في نطاق وجود هؤلاء في الشام.

إذا رغبنا في المزيد من التدقيق في هذا الاقتراح، فإن آية ﴿أتبنون بكل زَيع آية تعبثون﴾(١٦) يجب أن تكون إشارة أخرى إلى هذا التحوّل في حياة الجماعة المهاجرة والذي كانت علامته البارزة بناء المنازل من الحجارة على غرار ما كانوا يفعلون في موطنهم القديم. يعني هذا أن القبائل المهاجرة كانت تحمل معها إلى أوطانها الجديدة تقاليدها وثقافتها المتوارثة. بالطبع، ترتبط مزايا السكن، في منازل صخرية منحوتة في الجبال، بأذهان سائر المؤرخين القدماء بطول القامة وضخامة الجسم والقوة الأسطورية كما لاحظنا آنفاً. وبرغم ذلك لطالما شكّك علماء الآثار في صحة هذه المزاعم ولم يأخذوها على محمل الجدّ لأنه يندرج في سياق أسْطرة تاريخ (عاد) برمته. وكمثال على ذلك يعتقد المسعودي(١٧) أن (عاد) كان رجلاً جباراً [عظيم الخِلقة وهو عاد بن عوض بن إرم بن سام بن نوح]. بيد أن المسعودي، يُبدي، مع هذا تحفظاً وحذراً مشهودين له في استثمار هذه (المَزية الأسطورية)، لإقامة الدليل على صحة مثل هذا التصوّر، وسوف يضيف مستدركاً على قوله الآنف: [وكانوا يعبدون القمر](١٨). وهذا صحيح تماماً من وجهة النظر الأركيولوجية، لأن (عاداً) عرفت ازدهاراً متواصلاً في ديانتها ذات الطابع الرعوي، يقوم فيما يقوم على قاعدة انتشار الآلهة القمرية. وقد أظهرت التنقيبات الأثرية في (ثمود) وهي الامتداد الأسري لعاد، أن (عبادة القمر) انتشرت وازدهرت في ظل المعتقدات القديمة، وهذا أمر معروف تماماً؛ إذ إن ثمود لم تكن مجرد قبيلة تخلف قبيلة أخرى هي (عاد)، ترثها وتكون امتداداً لها وحسب، وإنما كانت على

غرارها ائتلافاً قبلياً واسعاً، وما نسبتها إلى [إرم] سوى التأكيد القاطع على ما نذهب إليه. تعني كلمة [إرم] المُحيّرة لا الانتساب لجدّ أعلى، بل وكذلك (الرأس). وفي قواميس اللغة العربية ما يؤكد هذا، فالرأس بين القبائل هو الأضخم والأكبر. وكلمة (رأس) في الأعراف والتقاليد البدوية القديمة والحديثة تعني الزعيم أو الرئيس. بهذا المعنى فإن (عاداً) كانت ائتلافاً قبلياً ضخماً، وكذلك (ثمود) التي صهرت بقايا (عاد) الذين عرفوا باسم «اللّودية» فضلاً عن بطون وفروع قبلية أخرى، سيكون لبعضها شأن كبير مثل (لحيان) إثر انفصالها عن (ثمود). يؤكد الطبري بخلاف كثرة من المؤرخين القدماء، أن (عاداً) الثانية كانت في الأصل فرعاً من عاد أو بطناً من بطونها عُرف عند العرب باسم (اللودية) [وعُرف في التوراة بـ (اللوديم) أو (لاود)[١٩] وأن هؤلاء لم يقطنوا في منطقة (الشحر) اليمنية بل كانوا يقيمون عند أبناء أختهم (العماليق) في مكة وهم بنو لقيم بن هزّال (هذّال). أما قبائل (عاد) فهي: رفد، رمل، آل ضد، العبود[٢٠] ومع ذلك يجمع المؤرخون العرب القدماء على أن (عاد من القبائل العاربة التي ظهرت بعد الطوفان) كقبيلة قوية، وأنهم عاشوا في زمن إسماعيل (ع) الجد الأعلى للعرب. هذا التأكيد على ارتباط عاد بأسطورة الطوفان ثم بعصر إسماعيل، هدفه ليس تبيان الطابع الأسطوري لوجودها بل وكذلك الطابع المؤسس للعربية الأولى كوجود قديم.

فيما يتعلق بـ (ثمود)، ينسب أ. ف. براندن[٢١] إلى جاك ريكمان قوله: [إذا نحن نسبنا النصوص الثمودية إلى قبيلة ثمود وحدها، فإننا نكون قد نسبنا إليها وطناً لا ينسجم مع المنطقة الصغيرة التي نسبها إليها الكتّاب الكلاسيكيون]. وهذا صحيح بالفعل إذا كان المقصود من ذلك منطقة (الحجر) وحدها، لأن (ثمود) كما

افترضنا كانت ائتلافاً قبلياً شأنها شأن (عاد). يُحلّل أ.ف. براندن هذه المسألة ببراعة مدهشة، منطلقاً من تحليل مفهوم القبيلة عبر الاشتباه بأنها قد لا تكون مطابقة لفكرتنا عنها كجماعة من البشر الذين تجمعهم روابط الدم والقرابة واللغة، وأنها يمكن أن تكون (اتحاداً) لجماعات مختلفة. وللدلالة على ذلك فإن النقوش المتعددة التي عثر عليها المنقّبون تجعل من (ثمود) أكبر بكثير من الرقعة الجغرافية التي تقطنها في الحجر الشامية، إذْ تبيَّن أنها كتبت من قبل أشخاص يدعون الانتساب إلى هذه القبيلة أو تلك ضمن (ثمود)، وعدد القبائل المذكورة في هذا السياق كبير للغاية كما يلاحظ ريكمان، فهم (مثلاً) يستعملون عبارة [آل] كسابقة لكل اسم من الأسماء المذكورة. ولما كنا لا نجد كلمة (ثمود) مقرونة بـ [آل] ونحن لا نعرف حقاً، تجمعاً باسم (آل ثمود) بل نعرف (ثمود) فإن هذه القبائل أو الجماعات ليست مجرد فروع أو بطون بل هي تجمعات قبلية تنتسب لثمود من جهة الجدّ الأعلى [إرم] وتشكل معها ائتلافاً قبلياً واسعاً، ضخماً، هو (الرأس) بين القبائل. ثمة نقش هام للغاية مزدوج اللغة (نبطي/ إغريقي) يعود إلى القرن الثاني قبل الميلاد، أي أنه نقش حديث نسبياً (مقارنة بالقرن الثامن ق.م. الذي نتحدث عنه) يشير إلى كلمة (أمة ثمود)[٢٢]. وقد رأينا في الفصل (الخامس) أن ابن عباس وحده مَنْ استخدم تعبير (أمة) في حديثه عن (ثمود). وهناك نقش آخر يشير بلغة نبطية إلى كاهن ينتمي إلى قبيلة (روبات) (ربيط) أو (رباط) ضمن ائتلاف ثمود، كما عثر علماء الآثار على نصّ (اكتشف على طريق مدائن صالح وتيماء) يشير إلى (رباط) هذه؛ فضلاً عن نص آخر يشير إلى اسم (عاد) ضمن قائمة بأسماء القبائل التي تألفت منها ثمود، وهي آل هند، حبَبْ، ضَحار، خميم، وائل. الطبري من جانبه[٢٣] يشير إلى أن

ثمود عُرفت باسم [الإرمانيين] وهم برأيه «بقايا إرم وهم نبط السواد»[٢٤]. ومن المعروف أن علماء الآثار عثروا في أثناء تنقيبات ورحلات استكشافية في الجزيرة العربية نهاية القرن التاسع عشر، على كتابة غريبة فوق الصخور أصابتهم بالحيرة والذهول لغرابتها وعجزهم عن فهمها، وفيما بعد تمكنوا من قراءة كلمة «ثمود» فيها، فجرى الاتفاق على تسمية هذه اللغة الغريبة بـ «العربية الأولى». إذن، عَرف هذا الائتلاف القبلي الجديد، والصاعد، بعد استقراره في (الحجر) ازدهاراً اجتماعياً وثقافياً ودينياً بفضل مكانته بين القبائل الأخرى المنافسة، كما عرف تطويراً للعبادة القمرية طالت التعدد فيها، فإلى جانب الآلهة القمرية المعروفة كان هناك عدد جديد نسبياً مثل [ناهي] و[روضا][٢٥] و[عطار سمائي] و[رخم] (رحيم) وأخيراً [الإله سلام]. وبالطبع فإن رمز الآلهة القمرية كان قرنيْ الثور الذي يطابق شكل الهلال. بالإضافة إلى هذا، هناك آلهة أخرى عرفها الثموديون وعَبدوها منها الإله [عوض] والإله [حَوْل] اللذان يردان في التوراة[٢٦] ضمن تسلسل سلالة [إرم]: (وبنو آرام عوض وحَول وجاثر وماش). ويبدو أن عبادتهما كانت قبل الهجرة إلى الشام (أنظر: الأصنام لابن الكلبي). من الجائز أن نضمّ إلى مجمع الآلهة هذا بضعة آلهة أخرى منها: صمودا (الصمد) وصدّا، ودهرا، وهي آلهة عبدتها (عاد) ثم (ثمود) وظهرت في وقت ما في شكل أصنام؛ لكن الإله (حجر) الذي عرفته (عاد) و(ثمود) في حقبة الوطن القديم في (الأحقاف) هو الإله الأكثر أهمية نظراً لكونه أطلق على عدد من المواضع منها: الحجر في البيشة اليمنية، وحجر اليمامة، والحجر الشامية، قبل أن ينتقل إلى هذه الأخيرة ويعطيها اسمه. والإله (حَجر) هو إله سبئي يطابق الإلهة النجمية عطار (عشتار). وقد

ذكر المنقب الشهير (جام) الذي تمكّن من قراءة الكثير من النقوش الثمودية اسم الإله (عوض) ضمن أسماء آلهة أخرى. على أن طائفة واسعة من النصوص السبئية تورد اسم الإله (حجر) بما يثبت كونه إلهاً من آلهة سبأ وقد عبدته (لحيان) القبيلة اليمنية القحطانية بصفة خاصة. كل هذا قد يدفع بنا إلى الاشتباه بقوائم الأنساب التوراتية والعربية القديمة من حيث خلطها بين الجدود البعيدين والآلهة. بل إن عبادة الجدود عند القبائل البدائية وتحويلهم بالتالي إلى آلهة هو من الظاهرات التي نالت عناية علماء الأنثروبولوجيا، ولا نجد أن من المناسب هنا الخوض فيها، وسنركز بدلاً من ذلك على الاشتباه بنسبة الإله (عوض) كجدّ أعلى للعرب العاربة (أو بوصفه من سلالة آرام حسب التوراة)؛ إذ من المحتمل أن قبيلة (عاد) عُرفت في وقت ما من الأوقات بانتسابها إلى هذا الإله وأنه لم يكن اسماً لجد أو أب من آبائها، لأن (عوض) ـ دون تنقيط ـ يظهر في التوراة كأخ لإبراهيم النبي، وهو بكر [ناحور] والد إبراهيم. إن المعتقدات العربية القديمة غالباً ما تشير إلى الإله بوصفه (أباً) وبالتالي فإن الانتساب إلى المعبود يُعيد المُنتسب رمزياً إلى القبيلة الإلهية ـ البشرية الأولى التي وجدت ذات يوم في السماء، وعاش فيها الآلهة والبشر سوية في إطار واحد، ويبدو أن بقايا هذا المعتقد تتمثل في النسب العربي [آل] كما نقول: آل هاشم، وهي صيغة تحمل في داخلها اسم [إيل] الذي عُرف كاسم للإله. وهذا ما سوف يبرز مع المسيحية بشكل جليّ في نظرتها إلى الرب باعتباره [أباً]. لا ريب أن ارتفاع القدسي وتساميه في الأعالي كان على الدوام من بين أكثر المعتقدات السامية انتشاراً، لا دليلاً على عظمته وحسب، بل ودليلاً أكيداً أيضاً على عمق الإحساس بأن الإنسان لا يزال مشدوداً إلى ماضيه الأسطوري، طفولته السماوية

المنسيّة، عندما كان جزءاً من العشيرة السماوية الأولى التي تمنحه حق العيش سوية مع آلهته وأن يكون إلى جوارها كابن.

فضلاً عن هذا كله، فإن طقوس العبادة والدفن وهي من المصادر الأساسية في فهم المجتمع القديم، وفي تفهّمنا كذلك لمجتمع (عاد)، كانت قد شهدت ازدهاراً مماثلاً، وقد سَرَد وهب بن منبه (التيجان) وعبيد بن شَرْية الجرهمي وسواهما، الكثير من الأساطير عن ملوك (سبأ) وعاد وثمود الذين كانوا يُدفَنون وقوفاً. ولا شك أن أسطورة العثور على جثمان (عاد) أو (هود) في كهف وقد دفن في هيئة الرجل الواقف وإلى جانبه سيفه الأخضر(٢٧) ليست مجرد أخبار كاذبة؛ فقد عثر المنقبون وعلماء الآثار في مدينة مأرب وبقاياها في غرب مأرب الحالية، على قبور ومدافن لموتى دُفِنَ بعضهم وقوفاً وقد أيّد ذلك كلاسر Glaser في أبحاثه(٢٨). يسمح هذا الإطار العمومي بالعودة مرة أخرى إلى الصلة بين [إرم] والإله سلام، الذي أُعتقد باستمرار من جانب علماء الآثار كإله آرمي [إرَميّ] دخلت عبادته واحة تيماء في وقت متأخر، والذي عبدته (عاد) أيضاً قبل وقت طويل من هجرة بقاياها صوب الشام. كان الإله [سلام] في الأصل من معبودات العرب القديمة جنوب غرب الجزيرة العربية ثم شمالها حيث عبدته (ثمود) وهو يُنسب إلى الطابع القمري ورمزه قرنا الثور (أو الثور نفسه). لقد اشتبه أ.ف. براند(٢٩) بأن الإله [سلام] إله ثمودي الأصل، مخالفاً بذلك سائر علماء الآثار وتصورّاتهم القائلة بأنه آرامي. هذا الاشتباه الذي يحرص براندن على تأكيده، لا معنى له برأينا. ومن الواضح أن هدفه المؤكد مواصلة نهج خاطىء في علم الآثار والتاريخ بإقامة تمييز مُجحف وحاد بين الآرامي [الإرميّ] والثمودي دون أي مبررات مقنعة. إن معظم الآثاريين اليوم كما بالأمس، وعلى طريقتهم كثرة من

الكتّاب العرب المعاصرين، يقيمون حاجزاً وهمياً ولا وجود له البتّة بين «جماعتين» بشريتين دون أن يتركوا احتمالاً واحداً للتراجع بظهور إمكانية جديدة قد تُعدّل تصوراتهم هذه، بحيث يمكن في نهاية المطاف رؤية جماعة واحدة نعرفها بأكثر من اسم، وهي عاشت نمطين حياتيين: بدوي (رعوي) ثم حضري (مديني) لا مجموعتين متمايزتين. وحتى مع افتراض أن الإله [سلام] كان إلهاً ثمودياً في الصميم، فإن ذلك لا يعني أن العرب القدماء (العرب العاربة) كانوا يجهلونه، وعلى الأرجح أنهم نقلوا عبادته من موطنهم في (الأحقاف) إلى (الحجر). وهذا أمر مألوف في سلوك القبائل فمثلاً: كان التدمريون يعبدون الإله الصفوي (رحيم) وهو نفسه الإله اليمني [رَخم] وهذا عبدته عاد وثمود أيضاً ويعني اسمه في الثمودية (لطيف). ومن المؤكد أن علماء الآثار يعرفون جيداً أن [سلام] يرد في نقشين سبئيين اكتشفا في نجران، بما يؤكد نسبته البعيدة كإله يمني. هذا التحديد هام للغاية لأنه سوف يُلقي الضوء على مسألة أورشليم باعتبارها تسمية مشتقّة من اسم [سلام] ـ كما ذهب إلى هذا زياد منى[٣٠]. وذلك حين نأخذ بنظر الاعتبار، ما يقوله العلماء من أن (العبرانيين) كانوا جزءاً من الآراميين[٣١] وأنهم ينتسبون ـ بالفعل ـ إلى آرام حسب قائمة أنساب التوراة.

* * *

في هذا الصدد لا بد من التنويه ودفعاً لكل التباس محتمل ينجم عن سوء التقدير في أوساط بعض القرّاء الذين لا يملكون اطلاعاً كافياً على هذه المسائل الشائكة، بأننا نتحدث ـ هنا ـ عن «بني إسرائيل» لا عن «العبرانيين» والتسمية الأخيرة مشكوك فيها، وقد حلّل زياد منى بشكل ممتاز جذورها في بحث صغير[٣٢] لا مجال لاستعراضه، ولكننا ملزمون بإيضاح بعض الأفكار بصدد «بني

إسرائيل» تفادياً للتسرع في الأحكام: فيما يتعلق بـ «بني إسرائيل»، وحيثما وردت في هذا الكتاب، فإن المقصود بها بكل تأكيد «شعب»[٣٣] صغير من الشعوب البائدة وجد ذات يوم في الجزيرة العربية عرف بكونه من سلالة إسحق ويعقوب. وهذه الجماعة لا علاقة لها لا من قريب ولا من بعيد بما يسمى اليوم «إسرائيل»، وبشهادة القرآن الكريم فإن «بني إسرائيل» وهم ينتسبون ـ مثل العرب ـ إلى إبراهيم، كانوا من الجماعات الموحّدة التي اشتهرت بالتقوى. لقد ميّز القرآن بين ثلاث جماعات: بني إسرائيل، واليهود، وقوم موسى. وكل قراءة معمّقة للنص القرآني سوف تبيّن ذلك بوضوح، فحين ترد الإشارة في القرآن لـ «بني إسرائيل» فإنها تردُ مقرونة بالتمجيد والإشادة بهم، فيما يساجل النص القرآني «اليهود» ويندّد بهم مؤكداً: ﴿ما كان إبراهيم يهودياً﴾[٣٤]. وبطبيعة الحال فلو اعتبرنا (بني إسرائيل) الذين يرد ذكرهم في القرآن «يهوداً» لاستحال التوفيق بين الإشادة بهم من جهة وبين التنديد باليهود من جهة أخرى؟ يعني هذا أن الجماعة البشرية التي عرفت في الجزيرة العربية بـ (بني إسرائيل) هي من الجماعات والقبائل العربية البائدة، شأنها شأن (عاد) أو (ثمود). وأخيراً: فإن الإشارات القرآنية عن (قوم موسى) تفصحُ عن نفسها في كونها موجهة صوب معارضي الدين الجديد لتذكيرهم بما فعله هؤلاء مع نبيّهم. هناك أبحاث كافية في هذا المجال قدّمها متخصصون بارزون[٣٥] من شأن العودة إليها إزالة مثل هذا الالتباس المحتمل.

ولذا يفترض هذا الكتاب أن (بني إسرائيل) حملوا معهم في هجرتهم مع القبائل الأخرى صوب الشام ذكرياتهم القديمة عن (قادش) وهذا ما سوف نبيّنه لاحقاً.

* * *

يحدّدُ المؤرخون اليونانيون القدماء موطن ثمود (زهاء ٧٩م) في مدينة [هجرة] وهي الحجر، لأنهم، بطبيعة الحال كانوا يجهلون الموطن التاريخي لها في اليمن. كانت مدن الثموديين التي عرفها الكتّاب الكلاسيكيون اليونانيون هي: [هجرة] الحجر، و[دوماثا][٣٦] دومة الجندل، وكذلك [بدناثا] مدائن صالح، وقد شهدت ازدهاراً في عبادة الآلهة القمرية، ومنها عبادة الإله العادي ـ الثمودي [أوام] الذي يعني في العربية (عطش). وكما هو معلوم فإن اسم معبد الإله [ألمقة] اليمني كان يدعى [أوام] وقد تكون (عاد) عبدته في إطار أسطورة عطش القبيلة وإرسالها وفداً إلى [مكة] وهذه ظاهرة مشهودة في تاريخ الجماعات المهاجرة ربما نجد صداها في اسم مدائن صالح التي تحمل ذكرى بني ثمود: صالح[٣٧]. كان الثموديون في عصر سرجون الثاني ٧٢١ ـ ٧٠٥ق.م. (وهو ابن تغلات بلاسر الثالث) عرضة لهجمات حربية شرسة طالت آلهتهم التي نهبت ونقلت إلى قصر نمرود. ولعل القائمة التي تضم القبائل التي هزمها سرجون الثاني، حيث تردُ فيها «ثمود»؛ هي الأكثر أهمية بين كل الأدلة على أن ثمود كانت حتى عصر سرجون الثاني لا تزال أكثر ضعفاً من أن تبدي أي قدر فعال من المقاومة. وإذا ما أردنا أن نعرف فترة قوتها الحقيقية فهذا يعني أن نبحث عنها في عصر آخر. ولذا سوف نستعرض مسار انحطاطها من الأسفل إلى الأعلى وصولاً إلى العصر الذي كانت فيه قوة ضاربة.

تواصل الضغط على ثمود في عصر سنحاريب (ابن سرجون الثاني) ٧٠٥ ـ ٦٨١ق.م. الذي سار بخطى ثابتة على الطريق ذاته الذي سلكه جده تغلات بلاسر الثالث. ووالده، بهدف إخضاع واحة تيماء في الجزيرة العربية لبسط نفوذهم هناك. ويبدو أن

سنحاريب تمكّن بالفعل، من إنجاز خططه في هذا الشأن مبتدئاً بدحر (ثمود) وإلحاق الهزيمة بمدنها وخصوصاً [أدماتو] (دومة الجندل) إذ أسر ابنة ملكها التي تدعى [توبوا] (توبة) ناهباً في الوقت عينه، آلهة ثمود ومنها [دعا]، [نوخي]، [عطار سمائي]، [عطار كرّوم] والتي هي على التوالي وكما عرفناها من القائمة السابقة: (دعا)، (ناهي)، (عطارد سمائي).

وسجلات تغلات بلاسر الثالث ٧٤٥ ـ ٧٢٥ ق.م. جدّ سنحاريب تشير إلى أنه، هو أيضاً، قام بفرض الجزية على تيماء وعلى [سبأ] التي يفترض علماء الآثار أن المقصود بها القبيلة اليمنية لا المملكة، وإلى أنه أرغم ملكتيْن عربيتيْن هما [زء.بيء.ي] (ظبية) و[سمسي ـ عريبي] (ربما شمس العرب) على إبداء الطاعة لحكمه. بالإضافة إلى هذا تضمنت سجلاته ما يؤكد أنه نهب من القبائل العربية الغنية كميات كبيرة من (كل ما هو ثمين في كنزٍ ملكي: ذهب وفضة وقصدير وعاج فيل وملابس مزركشة وخيول وبغال. وجمال ونوق). وقد سمحت التنقيبات في قصر بلاسر في نمرود (نينوى) بالكشف عن بعض هذه الممتلكات المنهوبة وعن بعض المنحوتات التي تصوّر انتصار الآشوريين على القبائل العربية ومنها (ثمود). ومن بين هذه المنحوتات، منحوتة نادرة تمثّل امرأة بدوية تلبس ثوباً يصل إلى ركبتيها مما حمل بعض علماء الآثار على الاعتقاد بأن هذه المنحوتة ربما تمثل الملكة (سمس ـ عريبي). واقع الحال أن المَرويات العربية القديمة لا تصمت إزاء هذه الحملات ولكنها لا تقول الكثير عنها أيضاً، وربما ترد كثرة من الإشارات المشوشة عنها بما يتطلب بحثاً منفرداً عن هذا البحث. يحدث في أحيان غير قليلة أن نقع على تفصيلات هامة عند بعض الإخباريين، بيد أنها لا تكاد تفي بالغرض تماماً، ومع ذلك لا يمكن تجاهلها. من

هذه الإشارات (مثلاً) ما يرد عند المسعودي الذي ينقل عن مصادر لا يسميها بالاسم. يقول المسعودي بصدد «ثمود»: (فكان مُلك الملك الأول من ملوكهم مائتي سنة وهو غاثر بن إرم بن ثمود بن إرم بن سام بن نوح. ثم ملك بعدْ جُنْدع بن عمرو بن الذبيل بن إرم. وهلك جُندَع هذا بعد أن كان من أمر صالح النبي ما كان أربعين سنة)(٣٨).

إذا أسقطنا من اعتبارنا بعض ما يُعد استطرادات غير لازمة في الخطاب التاريخي القديم، فإن ما يتبقى أمامنا من حيث أهميته العلمية، إنما هو الكلام عن ملك ثمود الثاني: جُنْدع. ينبغي التسليم ـ هنا ـ بأن علماء الآثار وحتى كثرة من المؤرخين المعاصرين، لا يقيمون وزناً لهذه الإخباريات، كما أن أهل الاختصاص نادراً ما يوافقون على افتراض وجود «مملكة ثمودية» سواء وردت في النقوش أم في المصادر القديمة، ولهذا الرفض أو التحفظ الكثير مما يبرّره في الواقع، لأن القبائل ـ وهذا عُرفٌ لا يزال حيّاً حتى يومنا هذا ـ تُسمي شيوخها الأقوياء وزعماءها بـ «الملوك». بل إن كلمة (ملك) تطلق كتوصيف للزعيم القبلي القوي أكثر مما تدل على نظام، ولذلك سنمضي قُدماً على طريق هذا التحفظ والتوافق معه، دون أن يسقط هذا، حق الوقائع التاريخية في فرض أدلتها المضادة. يقوم الاعتراض الجوهري على وجود «مملكة ثمودية» في حقيقة الأمر على أساس أن الأدلة لا تبدو كافية للاعتقاد بوجود نظام اجتماعي مفارق لنظام القبيلة. بيد أن القبائل القوية أرست وعلى تخوم الأمبراطوريات، البابلية والآشورية والفارسية والرومانية، أنظمة قبلية كانت ترقى في نظر هذه القبائل إلى مستوى «الكيان» المستقل، القادر على المشاكسة وعلى ردع الغزاة، كما كان الحال مع الآراميين (الإرميين) الذين يُعرّفهم علماء التاريخ كجماعات

سامية بدوية زعزعت أسس الأمبراطورية البابلية. ولما كان هؤلاء ـ بنظرنا ـ هم الشطر الأهم من العرب العاربة المهاجرة إلى الشام، من حيث القوة والتسلح والتنظيم، فإن من المحتمل أن تكون كلمة (ملك) قد استخدمت لدعم الاعتقاد بوجود نظام حكم قبلي شديد الانضباط.

هناك نقش ثمودي نادر، وهام للغاية، عثر عليه المنقبون ويرد فيه اسم ملك ثمودي يدعى «جُندب»[٣٩]. يحيلنا هذا النقش إلى نص المسعودي (الآنف) ويفرض علينا إجراء تدقيق في نمط التصحيف الذي حدث في الاسم: جُندع/ جُندب. إن «تصحيف» المسعودي طفيف ويمكن تفاديه إذا ما رغبنا في أخذه على محمل الجدّ، وإذا ما بحثنا عن أدلة إضافية لإسناده، وهذا ما سنقوم به. لقد حفظت سجلات شلمنصر الثالث ٨٥٨ ـ ٨٢٨ق.م. اسم الزعيم العربي باسم (جنْدَه) ويعني (جرادة)[٤٠]، إذ إنه اصطدم بالقوات الآشورية في معركة قراقر (قرقر) التي يعرفها العرب جيداً باسم «حنو قراقر» وهي موضع طالما حدثت فيه معارك طاحنة بين القبائل العربية والأمبراطورية الآشورية[٤١]. لدينا ـ هنا ـ ثلاث صيغ من اسم ملك ثمودي ووردت في ثلاث مواضع: جُندع عند المسعودي، وجُندب في نقش ثمودي، وجُندَه في سجلات شلمنصر الثالث. قبل كل شيء لا بد من التأكيد أن شلمنصر الثالث هو أول ملك آشوري يذكر العرب في حولياته بإشارته الصريحة إلى معركة (قراقر) (وفي التوراة قرقر)[٤٢] التي شارك فيها جيش قوامه ألف رجل عربي يركبون الجمال، وهذا يعني أن (ثمود) كائتلاف قبلي واسع لم تكن حتى عصر شلمنصر الثالث هذا (٨٥٨ ـ ٨٢٨ ق.م. قد فرضت سلطتها على الإقليم الشمالي من الجزيرة العربية وإنْ كانت بالمقابل، قادرة على ردع القوات الآشورية الضاربة،

ومرة أخرى يتطلب ذلك منا البحث عن عصر آخر كانت فيه (ثمود) قوة حقيقية.

اسم الملك الثمودي الذي يكتب بطريقة ملتبسة في السجلات الآشورية «جُنْدَه» يحملنا على الاشتباه بأنه المقصود في نص المسعودي «جُنْدَع»؛ وهو أيضاً المقصود في النقش الثمودي «جُندب»؛ إذ من غير المنطقي أن يحدث مثل هذا التوافق في ذكر ملك ثمودي وفي إطار حرب ضد الآشوريين؛ دون أن تكون له دلاله. وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار ما يُعرف في لهجات العرب القديمة بـ (العنعنة) و(الكشكشة) و(التشتشة) بحيث يمكن قلب حروف يعينها إلى ما يماثلها صوتياً، فإن هذا الاشتباه سيكون قوياً ويقرّب احتمالات التماثل. وفي هذا السياق من المفترض أن يقرأ اسم «جُنْدة»: جُندع بقلب حرف (الهاء) إلى عين، وبالطبع فهذا أمر مشهود حتى اليوم في اللهجات العامية العربية (العراقيون مثلاً يقولون: هسا ـ وصوتياً تتماثل الهمزة مع الهاء الخفيفة، كما يقولون هساع بمعنى: هذه الساعة أو للتوّ، وكذلك اليمنيون الذين يقولون في لهجتهم العامية إجْزَعْ بمعنى أسرع وهم يعنون إجزِ من كلمة جازَ بمعنى مضى). بل إن «جُنْدَه» إذا ما قرئت بحرف الهاء الخفيف المُطابق صوتياً للهمزة فإنها ستكون «جُندأ» المقاربة لكلمة «جُنْدع». وفي لهجات العرب القديمة ثمة ظاهرة صوتية مألوفة هي «العنعنة» التي تُقلب فيها الهمزة عيناً: أ = ع مثل أن = عن كقول ذي الرّمة:

أعــنْ تــرســمــتْ مــن خــرقــاءِ مــنــزلــةً

وهو يقصد بـ «عن» إنْ.

إذا كان مثل هذا الاستنتاج مقبولاً، ففي هذه الحالة تكون (ثمود)

حتى عصر شلمنصر الثالث، قوة قبلية منظمة جيداً بحيث تستطيع حشد ألف مقاتل راكب بقيادة ملكها جُنْدع.

* * *

لأجل إعطاء فكرة أدق عن فرضيتنا بخصوص الصلة المحتملة لغوياً ودينياً وإثنياً بين [الإرميين] وبين الائتلاف القبلي الواسع للعرب البائدة: عاد وثمود وقبائلها؛ رفد، رمل، خَببْ، آل ضد والعبود(٤٣) سنوجز الوقائع المتعلقة بالهجرات السامية من الجزيرة العربية إلى بلاد الشام والعراق، ولكن قبل ذلك سنتوقف عند مصطلح (سامي) و(سامية). في العام ١٧٨١ أطلق العالم النمساوي شلوتسر Schlotzer مصطلح (السامية) على الأقوام والجماعات البشرية التي هاجرت من مواطنها الأصلية في اليمن والجزيرة العربية إلى بلاد ما بين النهرين والشام ومصر، وذلك استناداً إلى قائمة الأنساب التوراتية (سفر التكوين) التي تُرجع أصل هذه الجماعات إلى (سام) بن نوح و(حام) و(يافث). وباستثناء معارضة قوية صادرة عن علماء عراقيين مرموقين (د. جواد علي. د. طه باقر ـ مثلاً ـ) لم تصدر أية اعتراضات جدِّية في أوساط العلماء والمؤرخين العرب على هذا المصطلح، الذي يشطب نهائياً حقيقة كون هذه الجماعات هي (العرب العاربة ـ البائدة) ليس إلاّ. ارتأى د .جواد وباقر أن يُستبدل مصطلح «سامية» بـ «قبائل جَزْرية» أو عربية(٤٤) بيد أن كلاً من جواد وباقر سرعان ما تراجع عن مقترحه بينما كان المصطلح الجديد يشق طريقه في المؤلفات التاريخية كمصطلح بديل(٤٥). وبذا ومع تراجع أقوى محاولة فكرية للحد من النتائج السيئة الناجمة عن استمرار استخدام هذا المصطلح؛ صار من شبه المستحيل فهمُ التاريخ خارج إطار (الفكر التوراتي) السائد، الذي

راح يغيّب وجود (العرب القديم) ويستبدلهم بتسمية أقوام أخرى بعضها لا وجود له. وكما أن [إرم] ضبطت طبقاً للتوراة على هذا النحو: آرام، وتمَّ بذلك طمس وجود عشرات القبائل العربية القوية، بل وشطبها من التاريخ المكتوب؛ جرى حشر الجماعات البشرية والقبائل العربية في مصطلح لا يدلّ إليها البتّة: السامية، المأخوذ - كما رأينا - من قائمة أنساب التوراة. تقول قائمة الأنساب التوراتية (سفر التكوين) إن بني سام هم: غيلام، آشور، أرفكشاد، لود، آرام. بينما تقول عن بني آرام إنهم: عَوصْ وحَوْل وجاثر وماش. ومع أن قائمة الأنساب العربية لا تكاد تختلف كثيراً[٤٦] إلاّ أنها تسجل اسم (آرام) على هذا النحو [إرم] وتعيد نسبه إلى نوح[٤٧]. هذه القوائم الميثولوجية بأنساب الأقوام والجماعات المهاجرة، مثّلت إغراء لا حدود له، بالنسبة لبعض العلماء والمستشرقين لأجل تكريس مصطلح «سامي» و«سامية» كمصطلح دالّ على اللغة والتكوين القومي والتاريخي لها. ليس هدفنا من إيراد هذه المسألة أو إقحامها إذا شئتم، إثارة الجدل من جديد حول قيمة المصطلح؛ فهذا له مكان آخر، وإنما التمهيد لطرح فكرة تتعلق بما سيترتب من نتائج وتصورات على هذا الجانب من الخصائص المشتركة للشعوب والجماعات المهاجرة، في اللغة والعِرق والأصل الجغرافي. ومع أن د .جواد علي اشتبه بوجود تلفيق في صياغة المصطلح؛ فإن اقتراحه بإحلال مصطلح (عربي) محل (سامي) لم يقدّم حلاً للمشكلة، إذ ربما تطلب ذلك منه إنجاز دراسة جديدة تعرض أدلة حاسمة وتعيد تقييم مفهوم (الهجرات السامية) الملتبس، وتثبت أهمية المقترح البديل وقيمته العلمية، وهذا ما لم يكن متاحاً أمامه؛ فالحديث عن «قبائل مهاجرة» ارتبط في ذهن بعض المستشرقين بفكرة وجود «جماعات» معزولة في الصحراء تغادر فجأة، وجماعياً، مواضعها

ومواطنها التاريخية نحو المجهول. بينما كانت هناك كثرة من الأدلة تؤكد، على الضد من هذه الفكرة، أن الهجرات السامية الأولى المبكرة، وما أعقبها من هجرات تالية، هي ظاهرة تاريخية تحدث بفعل ظروف متراكبة قد يكون من بينها البحث عن شروط جديدة للحياة، وهذا ما نراه في واحدة من أقدم الأساطير العربية عن استقرار قبيلة (طيء) عند جبليها المشهورين (أجأ وسلمى) والتي تفسّر سبباً من بين أسباب عدة لوجود هذه القبيلة في هذا المكان دون غيره (في الفصل القادم سنناقش هذه الأسطورة). إن الرواية العربية (للهجرات السامية) كما عرضتها المصادر القديمة تنطلق من النقطة ذاتها التي تنطلق منها (التوراة) أي الطوفان، حيث توزّع أبناء [سام] على الأرض بعد تقاسمها بينهم(٤٨): بعضهم سكن ما بين اليمن إلى الشام، والبعض الآخر اتجه إلى الجنوب بينما اتجه آخرون صوب الشمال وهم بنو يافث. لقد جرى تصوّر «القبائل المهاجرة» على أنها جماعات تعيش في مكان معزول، وبذا أسقطت حُزمة من الظروف والبواعث والحقائق دون سبب مقنع. لا شك أن قراءة متمعّنة في ظاهرة «الهجرات السامية» الكبرى، عبر العودة إلى الأساطير والمَرْويات العربية القديمة، يمكنها أن تكشف عن تصور العرب القدماء للعالم بعد الطوفان، وبالتالي لفكرة انبثاق الحضارة الإنسانية الأولى. كان «العالم الجديد» الذي بدأ يلوح أمام القبائل المهاجرة بعد حادث الطوفان الأسطوري، يتمثّل في رقعة جغرافية واسعة، مترامية الأطراف تمتد من اليمن حتى بلاد الشام والعراق وصولاً إلى مصر: أرض خصبة تجري فيها أنهار عظيمة وزراعة مزدهرة. ويمكن للمرء أن يتخيّل ـ في إطار تجربة الهجرات الكبرى هذه ـ التماثل المذهل بين تدفق القبائل نحو «العالم الجديد» وبين تدفق موجات المهاجرين صوب أميركا بعد

اكتشافها. هذه الأرض المكتشفة بعد الطوفان والتي تدفقت نحوها الجماعات البشرية القديمة هي «القارة الأميركية» التي رست سفينة نوح عند تخومها أخيراً بعد رحلة شقاء طويلة. وكما تقطعت مع الوقت، وظروف التمدن والثراء، الروابط الحقيقية للإيرلنديين المستوطنين في «أميركا» مع بلدهم القديم إيرلندا، وأيضاً، كما تقطّعت صلات المهاجرين البولونيين ببولونيا، وأصبحوا أميركيين، فقد تلاشت مع الوقت، الصلات والعلاقات الأسرية والقبلية بين القبائل المهاجرة صوب الشام والعراق مع مَنْ تخلّف في أوطانها الأصلية، لأن هؤلاء صاروا يعرفون بأسماء جديدة. يقول ابن الجوزي استناداً إلى الطبري(٤٩): إن العماليق كانوا في بلدان شتى وكان منهم «بالمشرق طائفة يقال لهم الكنعانيون». ومثل هذا القول لا يتعارض مع تأكيدات العلماء بأن الكنعانيين سكنوا في الأجزاء الشرقية من الشام باسم الأموريين، الذين سوف يهاجمون بابل، ويؤسسون السلالة الأولى ١٨٩٤ ـ ١٥٩٥ق.م. وبالعودة إلى أسماء الأعلام في السجلات البابلية القديمة (والسومرية) والتي تُعرف بسجلات فجر السلالات؛ سنجد أن ثمة أصولاً بعيدة، عربية، لهؤلاء المهاجرين، فمثلاً كان أحد ملوك «كيش» ٢٨٠٠ق.م يدعى «كلاب» Kalba ونحن نعلم من التاريخ المدوّن أن [الكيشيين] شنوا حرباً ظافرة ضد بابل مستخدمين الخيول التي أدخلوها لأول مرة إلى بلاد ما بين النهرين، وتمكنوا من تأسيس سلالة حاكمة قوية، حتى أن السومريين كانوا يلقبون بعض ملوكهم بلقب [ملوك كيش] ولا يخفى التماثل اللغوي ـ هنا ـ بين (كيش) القديمة و«قيس» القبيلة العربية الشهيرة. أما الإرميون (الآراميون) فإنهم سينجحون في إنشاء دويلات عدة (دويلات مدن) شمالي الشام خلال الألف الأول قبل الميلاد.

والآن، إذا كان من الثابت أركيولوجياً وتاريخياً أن هجرة الأقوام والقبائل العربية وهي هجرة واسعة النطاق صوب «العالم الجديد» قد أسفرت عن نشوء حضارات كبرى في بلاد ما بين النهرين وشمالي سورية فلا بد أن هذا يقودنا إلى الافتراضات التالية:

١ ـ بما أن «الهجرة» ظاهرة تاريخية فإنه لمن المستحيل أن تنتقل القبائل والجماعات البشرية بصورة (جماعية) من وطن إلى آخر دون أن يتخلّف في الوطن الأصلي؛ فرع أو بطن أو حتى عدة فروع تتركها الجماعة المهاجرة وراءها. بل يصعب، في الواقع، تخيّل ظرف ما، مهما كانت سلطته، يمكن أن يقتلع القبيلة بأسرها؛ والأرجح أن الظروف، وعلى الدوام، تخلع من الوطن الجزء الأكبر من الجماعة وتدفع به إلى الهجرة، بينما يتخلق الآخرون ويتكتّلون في بطون وفروع تتعايش مع واقعها الجديد. وبينما تدفع الهجرة بالجماعة المرتحلة عن وطنها، إلى المَدنيّة والتحضّر والقطع مع عالم البداوة؛ تنحدر الفروع المتخلفة في الوطن نحو حياة بدوية لا تَني تولِّدُ ظروفاً جديدة تكرس شروط البقاء في العالم اللاعضوي. ولذلك فإن الفروع والبطون الممتنعة عن الهجرة ستسعى إلى المحافظة، وبكل الوسائل المتاحة؛ على ما يربطها بالجماعة المهاجرة (فمثلاً، حتى اليوم لا تزال عشائر جنوب العراق الكبيرة والصغيرة، تحافظ نسبياً على صلاتها بالجماعات المهاجرة منذ عشرات السنين إلى بغداد، بالرغم من التمنّع غير المحدود الذي يُبديه الأفراد في المدينة عادة، من نفور ثقافي حيال هذه الروابط وقد يأنفون منها ويشعرون بأنها عديمة القيمة ومحرجة). لعل آليات كل انتقال جماعي تسمح، تلقائياً؛ وبقطع النظر عن

الظروف، بانسلاخ الجزء عن الكل في حراكٍ اجتماعي لا يكاد يتوقف. يحتّم علينا هذا الأمر الاشتباه بأن (البقايا البشرية) أي الفروع والبطون المتخلفة في أوطانها؛ تحمل معها إلى اليوم الأسماء الحقيقية لتلك الجماعات المهاجرة وليس العكس، لأن المهاجر هو الذي يفقد خصائصه الثقافية ليمتلك غيرها؛ وهو الذي يواجه التغيّر الذي تفرضه كل هجرة. (إبراهيم النبي نفسه تبدّل اسمه بعد هجرته من إبرام إلى إبراهيم كما تقول التوراة وهذا ما سنراه لاحقاً). ولما كانت الجماعات المهاجرة تواجه تغيّراً في أسمائها (مثلاً: العماليق في الشام صاروا يعرفون بالكنعانيين كما يقول ابن الجوزي استناداً إلى الطبري) ولنقل تغيراً في بُنيات الأسماء يجعل منها، في النهاية، مجرد تصحيف عن اسم أقدم؛ كما هو الحال مع بني عامر الذين صاروا عموريين ثم أموريين، كما سنرى، فإن الهوة سوف تتعمّق مع الوقت وتتباعد الجماعات وتتغرّب، ويغدو الوطن القديم مجرد ذكرى. وحسب نظرية ابن حزم في «أنساب العرب» فإن من الصعب تصديق مَنْ يدعون أن لهم أصولاً قديمة في الحجاز أو اليمن بسبب البعد الزمني والتداخلات غير المحدودة في الأنساب وتشابك العلاقات الأسرية. ولكن، وبالرغم من هذا كله، من الجائز أخذ هذه الادعاءات في أحيان كثيرة، على محمل الجد بوصفها تعبيراً من تعبيرات عدة عن الحنين إلى الموطن القديم. فمَنْ يدعي أن أصله من اليمن أو الحجاز، يؤكد على هذا الجانب من العود الأزلي حتى وإنْ كان بمعناه الرمزي، العودة إلى الوطن القديم الذي هاجر منه. بل إنّ هذا

الانتساب للوطن المنسيّ هو ظاهرة تاريخية متلازمة مع ظاهرة الهجرة، نجد صداها في التاريخ العربي الإسلامي، فعندما نشبت الخلافات بين (المهاجرين) و(الأنصار) انتسب الفريقان إلى أصولهما القحطانية والعدنانية. لقد عاد المهاجر عدنانياً كما عاد الأنصاري قحطانياً وكادا يتخليان عن الاسمين الإسلاميين الجديدين، هذا في وقت كان الإسلام فيه يشكل سلطة قادرة على فرض نظام روحي يستبدل العَصَبيّة القبلية بالرابطة الدينية.

٢ ـ في هذه الحالة لا بد أن في (آرام) التوراتية كل العناصر الفونيطيقية لكلمة [إرم]، وأن هذه الكلمة شهدت تبدلاً (تصحيفاً) بفعل الهجرة من الموطن القديم (الأحقاف من بلاد اليمن) إلى الموطن الجديد (الحجر الشامية). وهذا ما حدث أيضاً ليعقوب نفسه (في التوراة) إذْ عندما هرب (هاجر) من موطنه خوفاً من شقيقه عيسو، واتجه صوب مضارب خاله (لابان) انقلب اسمه انقلاباً جذرياً من يعقوب إلى إسرائيل، كما تغيّر اسم جده من قبل: من إبرام إلى إبراهيم بعد هجرته من حاران.

٣ ـ ولذلك فمن الجائز أن بني إسرائيل المهاجرين مع العرب العاربة إلى بلاد الشام، قد نقلوا معهم ذكرى مواضع ومدن وأماكن عديدة في الجزيرة العربية إلى المكان الجديد الذي بلغوه، فصارت «شباعة» القديمة بئر سبع كما صارت «قادش» القدس؛ وهذا ما يفسر لنا سرّ وجود اسمين للقدس أحدهما عبري والآخر عربي، إذ إن ذكرى الإله «سلام» المعبود العربي تجسّدت في اسم «أورشليم» الدال

على الموضع نفسه، والمرتبط بدوره بذكرى (قادش التي في بريّة فاران) وهي كما رأينا (في الفصل الثاني) جبال مكة القديمة.

هناك رواية هامة في هذا الصدد يرويها البلاذري [٥٠] يؤكد فيها أن نبوخذنصّر ٦٠٤ - ٥٦٢ق.م وعندما هدم «بيت المقدس وأجلى مَنْ أجلى، وسبى مَنْ سبى من بني إسرائيل، لحق قوم منهم بناحية الحجاز فنزلوا وادي القرى[٥١] وتيماء ويثرب. وكان بيثرب قوم من جَرهم وبقية من العماليق قد اتخذوا النخل والزرع، فأقاموا معهم وخالطوهم فلم يزالوا يكثرون وتَقِل جَرهم حتى نفوهم عن يثرب واستولوا عليها وصارت عمارتها ومزارعها لهم». إذا ما سلّمنا بهذه الرواية؛ فإن انزياح جزء من «شعب» بني إسرائيل القديم عن الشام بعد سقوط أورشليم على يد نبوخذ نصر، ومسيرهم من جديد نحو الصحراء باتجاه مكة ويثرب وتيماء، أي عودتهم إلى البداوة، لا يفسر الوجود التاريخي لليهود في يثرب، بل يفسّر معنى استذكارهم لهذه المواضع بعد مئات السنين من هجرتهم عنها؛ وذلك تحت ضغط قوة حضارية صاعدة عملت على إعادتهم - قسراً - إلى عالم البداوة، وبكلام ثانٍ، يفسر لنا معنى استذكارهم لطفولة بعيدة ومنسية بأنهم من «العرب العاربة» البائدة، ونحن نعلم من المَرويات ومن النص التوراتي ومن القرآن الكريم أن «بني إسرائيل» هم سلالة إسحٰق بن إبراهيم من زوجته [ساراي] وهذه تغيّر اسمها بعد هجرتها مع إبراهيم من [ساراي] إلى (سارة)[٥٢]، والاسم الجديد يكشف عن بُنية اسم عربي مصحّف عن

اسم أعجمي. بينما نعلم ـ في السياق نفسه ـ أن العرب هم سلالة إسماعيل بن إبراهيم، الذي يقترن به وجود «العرب المستعربة» أي الجيل الجديد من القبائل. واسم إسماعيل كما اسم أمه هاجر لم يشهد تغيراً أو تبدلاً قط؛ إذ عندما وصل مكة كان رضيعاً كما تذهب إلى ذلك المَرويات الميثولوجية الإسلامية، فعاش بين العرب العاربة من العماليق وجُرهَم وتعلّم منهم اللغة حتى تفتَّق لسانه عن كلام عربي مبين؛ كما يقول حديث الرسول محمد (ص): أول من فتق لسانه بالعربية إسماعيل(٥٣). فضلاً عن هذا كله لم يُعرف عن إسماعيل أنه هاجر من موطنه. ولكن، إذا ما قُرئت أسطورة ابنيْ إبراهيم (إسماعيل وإسحٰق) من هذا المنظور، فسوف نرى بوضوح القاعدة ذاتها لافتراق (التوأمين) وتمايزهما بالمعنى الثقافي بما أن معضلة تصنيف التوائم هي معضلة تصنيف ثقافي(٥٤)، كما سنرى كيف أن العرب رووا عبر أسطورة إسحٰق وإسماعيل، قصة افتراقهم عن «العرب العاربة» وحتى تمايزهم عن الأخ غير الشقيق، وتحولهم عن تلك الطفولة البعيدة، وهو افتراق يتمثل في أكثر من صورة منها افتراق الأخوين، تمايزهما النهائي وانفصالهما. فإسماعيل سيكون مؤسساً لسلالة حديثة من العرب، فيما يظل إسحٰق منتسباً إلى الماضي «العرب العاربة»، تدلّ عليه لغته القديمة التي لا يزال بوسعنا رؤية التشابه المثير بينها وبين العربية على المستوى الفونيطيقي؛ بل لشدَّ ما تبدو (العبرية) كما لو كانت قلباً في بعض الحروف للعربية. وغير بعيد كثيراً، عن هذا المنظور، فإن المعتقد الشائع حتى اليوم والقائل إن (العرب

واليهود أبناء عمّ) قد فُهِمَ خطأً وبُنيت عليه تصورات غير صحيحة؛ فالعرب ليسوا أبناء عم لليهود أبداً، وليست هناك أية صلة بين العرب كجماعة بشرية وبين «اليهود» كمنتسبين إلى ديانة، والصحيح أن العرب وبني إسرائيل، أي بني يعقوب بن إسحٰق بن إبراهيم هم أبناء العمومة. وكما قلنا (في هذا الفصل) فإن القرآن الكريم ميَّز بقوة بين (بني إسرائيل) وبين اليهود بوصفهما جماعتين مختلفتين. أما مسألة انتشار اليهودية ـ تالياً ـ بين بقايا من بني إسرائيل وبعض أشتات العرب، فهذا أمر مختلف وقد شرحه بشكل ممتاز د .زياد منى في دراسته عن (الحرب المقدسة في التوراة) التي طوّر فيها أفكاره السابقة(٥٥). لقد روى العرب أسطورة افتراقهم التاريخي عن «العرب العاربة» المهاجرة والبائدة مرات عدة. بل إن كلمة (البائدة) التي تستخدم في الإشارة إليهم وللدلالة على موتهم التاريخي لا تفيد معنى الهلاك؛ وإنما معنى الانصهار والذوبان في جماعات أخرى. ومن بين أكثر هذه الأساطير أهمية عن افتراق العرب عن ماضيهم الطفولي، أسطورة زواج إسماعيل من امرأة من العماليق هي ابنة (صدّي) ـ ربما صَدا معبود عاد وثمود القديم ـ إذ يروي الفاكهي(٥٦) نقلاً عن الواقدي، عن الطبري وسلسلة رواة، أن إسماعيل تزوج امرأة من العماليق ولكنه طلّقها إثر زيارة مفاجئة قام بها إبراهيم (أنظر الفصل الرابع). لقد جاء إبراهيم لزيارة ابنه على غير توقع بينما كان هذا خارج المنزل، فلقي زوجته العماليقية التي لم تعرفه؛ فسألها أن ينزل عندها على طعام أو شراب؛ لكن هذه ردّت بجفاء: أما الطعام فلا طعام(٥٧). فإن إبراهيم

سألها عن الطعام فقالت الماء واللحم. ثم عاد يسألها عن الحبوب فقالت إنهم لا يعرفونها وكنا رأينا دلالة هذا السؤال عن الحب. عندئذٍ قال لها إبراهيم ـ حسب رواية الفاكهي ـ إذا جاء إسماعيل «فأقرئيه السلام وقولي له غيّر عتبة بيتك». وعندما تبلَّغ إسماعيل الرسالة الرمزية سارع إلى طلاق ابنة (صدّي) العماليقي وتزوج أخرى «أنجبت له عشرة من الذكور»[٥٨]. هذا الطلاق، لا شك يتمتّع بخاصية رمزية مكثفة، لأنه يصدر كأمر من إبراهيم لولده إسماعيل بتغيير «عتبة بيته» واختيار امرأة أخرى ليس فيها أو في طبعها من جفاء البداوة شيء. وتعرف (الحب = الزرع). ولذا وحين يعود إبراهيم مرة أخرى لزيارة ابنه سيجد امرأة ترحب به. يقول الفاكهي: والتقى إسماعيل امرأة أخرى «فأعجبته فتزوجها فجاء إبراهيم زائراً. فقال: السلام عليكم يا أهل البيت ورحمة الله. فقامت إليه المرأة ورحبت به. فقال: كيف عيشكم ولبنكم وماشيتكم؟ فقالت: خير عيش». ثم قامت وغسلت شعره وأطعمته فقال إبراهيم لزوجة ابنه: «إذا جاء إسماعيل فقولي له: ثبتْ عتبة بيتك». لا شك أن المرأة الجديدة التي باركها إبراهيم بنفسه وهي ابنة المضّاض بن عمرو الجُرهَمي، له مغزاه في إطار الصراع ضد العماليق وإزاحتهم وصعود قوة جُرهَم في مكة، وهو يسير في الاتجاه نفسه لهذا التحول في حياة العرب من سلالة إسماعيل؛ فالطلاق من المرأة العماليقية لا بد يتضمن معنى رمزياً مكثفاً عن إزاحتهم من مكة؛ وربما يشير إلى تراجع واندثار عبادة (صدا) معبود عاد الأسطوري.

٤ ـ فيما يتعلق بالأثر المحتمل الذي تتركه كل هجرة من مكان إلى آخر، فإن اسم (كيش) القبيلة القوية التي أدخلت الحصان إلى بلاد ما بين النهرين، بل التي تمكنت من غزوها باستخدام الخيول وتأسيس سلالة حاكمة زهاء ٢٨٠٠ق.م، والتي نعتقد أن لها صلة من نوع ما بـ «قيس» القبيلة العربية القحطانية الأصل، العدنانية الشمالية تالياً، يعيدُ تذكيرنا بـ (قيس عيلان) وهي شعب عظيم ينتسب إلى قيس بن عيلان بن مُضر بن نزار بن معد ابن عدنان «جُعل في المثل في مقابل عرب اليمن فيقال قيس، يمن»[٥٩]. إن الاسم الثاني (عيلان) يحيل بدوره إلى (عيلام) الإقليم الذي كانت (كيش) تفرض سيطرتها عليه؛ وهو اليوم جزء من إيران الحالية، كما يحيل إلى (عيلام) الذي تقول التوراة والعرب القدماء إنه ابن سام بن نوح. ولذا ثمة أكثر من احتمال: إما أن (قيس) أعطت اسمها لأرض فرضت عليها سيطرتها وستعرف بها؛ وإما أن (قيس) هذه، وتمييزاً لها عن قيس أخرى (مثل قيس بن الغوث وهي بطن من كهلان) عُرفت، بعد سقوط دولتها ونفيها من بلاد ما بين النهرين، بـ «قيس عيلان». وبالطبع فإن تبادل حرفي (النون) و(الميم) في لهجات العرب أمر مألوف. ولأن اسم (كيش) لا يزال حاضراً في بعض المواضع ومنها ميناء شهير في البحرين، فإن من الجائز الافتراض، استناداً إلى فرضيتنا السابقة عن الجماعات المتروكة في أوطانها الأصلية، والتي لم تهاجر فحافظت على أسمائها الصحيحة دون تغيير، أن (قيس عيلان) هذه هي الاسم الحقيقي للفرع المهاجر (كيش). إذا كان احتمال

نفي (كيش) صحيحاً، فإنها ستعود من جديد إلى الصحراء (كما عاد بنو إسرائيل في رواية البلاذري)، وفي هذه الحالة فإنها ستُعرف باسم موطن اقترن بها واقترنت به وهو عيلام، الذي يُقلب بسهولة إلى (عيلان). وظاهرة التبدي بعد التحضّر، كما رأينا، ظاهرة تاريخية تتكرر في كل مرة يحدث فيها صدام بين قوى صاعدة. وكمثال على ذلك فإن (قريش) وهي من أعظم قبائل العرب، والتي لم تعد موجودة في صورتها التاريخية؛ هي اليوم اسم يُطلق على نوعين من الجماعات (الأشراف القرشيون) وهم بقايا (قريش) ويقيمون في مِنى وعرفات وما جاورها؛ وعلى فرع من فروع قبيلة ثقيف يُدعى (قريش) ودياره في جهات الطائف اليوم ومنه طبقتان: بدو وحضر[٦٠]. بهذا المعنى، فإن كل انهيار في الحضارة ومصادر القوة والنفوذ يجلب معه، وباستمرار، اندفاعاً معاكساً من المدينة إلى الصحراء؛ من العالم العضوي إلى العالم اللاعضوي؛ وبما يعني أن الجماعات المتحضرة التي تُقذف نحو البداوة من جديد ستفتش عن مواطنها القديمة وعن نَسبها القديم كذلك، وهذه ظاهرة أخرى مشهودة؛ فالعشائر والقبائل التي تواجه ظروفاً صعبة في المدن، كما هو الحال في بغداد وعمان؛ تسارع إلى تذكّر روابطها المنسية بالقبيلة الأم في الموطن القديم ربما طلباً للحماية «الثقافية» من الانقراض. وفقاً لهذا المنظور فإن تفسير آية ﴿عاد ـ إرَم﴾ ينبغي أن يسير في الاتجاه. الصحيح وطِبقاً لفرضيات هذا العرض وأن يتوافق منطقه. فالمقصود من تلازم (عاد) بـ [إرم] هنا؛ الإشارة إلى (عاد) التي انتقلت نهائياً إلى حياة مدنية في بلاد الشام

وأضحت إرمية تمييزاً لها عن بقايا (عاد) وفروعها التي ظلت بدوية؛ مثلما نقول (قيس عيلان). بكلام آخر؛ فإن القرآن الكريم أقام تمييزاً دقيقاً بين (عاد في الأحقاف) في بلاد الرمل والصحراء والبداوة؛ وبين (عاد إرم) التي غدت مرتبطة بالمدن والممالك؛ أي بالدويلات الصغيرة في الإقليم الغربي من الشام والتي يُعرّفها علماء التاريخ بـ (دويلات المدن الآرامية).

مثل هذا التبدل في بنية الاسم، سواء بورود لاحقة من اسم أقدم (عاد إرم) أو بورود لاحقة مستمدة من اسم مكان كما في (عيلان/ عيلام)، ظاهرة لغوية وتاريخية تكشف عن الأثر المحتمل لكل هجرة كما يكشف عن الحقيقة المنسية أو الغائبة في علم التاريخ المعاصر؛ والتي يدافع عنها هذا الكتاب. إن علماء الآثار والتاريخ يصفون [الإرميين] الآراميين الذين ظهروا على المسرح التاريخي زهاء عام ١٥٠٠ق.م. بعد ظهور العموريين؛ بأنهم من (القبائل السامية البدوية) Aramanes ويؤكدون أن هؤلاء كانوا يهدّدون حدود بابل وآشور؛ وانتهى بهم المطاف حوالى ١٠٤٧ق.م بتأسيس الدولة البابلية الحديثة بعد الاستيلاء على بابل. وبالطبع لا يمكن لمثل هذا التطور أن ينجمَ عن فراغ، بل لا بد أن ظهور هؤلاء كقوة منظمة قد ارتبط، فعلياً، بوجود تاريخي متعيّن في الزمان والمكان.

ومن المحتمل أن الخزان البشري ـ الجغرافي المرشح لتهيئة قوة من هذا النوع، لن يكون موجوداً إلاّ في إطار رقعة جغرافية محاذية لبلاد ما بين النهرين، وأقرب الاحتمالات هي الرقعة الجغرافية التي رعت ائتلاف المهاجرين من (الأحقاف) إلى (الحجر) الشامية والتي

عاش فيها (الإرمانيون) بتعبير الطبري والـ Aramanes حسب المصطلح الاستشراقي، وليس هؤلاء سوى [الإرميين] أبناء عاد وثمود والقبائل الأخرى؛ المتمدّنين والمنتقلين إلى طور جديد من أطوار تطورهم. حدث هذا الانتقال في عصر الحاكم البابلي القوي آشور ـ ريش ـ أشي ١١٣٣ ـ ١١١٦ق.م حيث كانت بلاد ما بين النهرين تشعر بالفعل بضغط [الإرَميين] المتغلغلين من الغرب. بيد أن فرعاً من [الإرميين] أو بطناً قوياً من بطونهم يُعرف في السجلات التاريخية الآشورية بـ (الأخلامو) أو (الأحلامو) وهو الذي يعرفه الإخباريون العرب القدماء باسم (الحُلاّم) تعرض لحملة ضارية جردها عليه الملك البابلي انتهت بسحقه وإخراجه من دائرة الصراع؛ وعودة السيطرة البابلية على طرق التجارة الدولية. كان (الأخلامو) أو (الحُلاّم)[61] وهم اليوم حي من عدوان من العدنانية[62] وكحالة[63]، وهم أيضاً من عشائر الكرك يعرفون باسم (الحلالمة) في الأردن، يُهدّدون طرق التجارة مع بابل على طول الساحل السوري حتى الأناضول؛ ولكنهم لم يتمكنوا من تحقيق أي من طموحاتهم السياسية وبذا تخلفوا عن بقية الجماعات [الإرمية] النشطة والقوية. ويبدو أن [الإرميين] ضاعفوا في عصر تغلات بلاسر الأول: ١١١٥ ـ ١٠٧٧ق.م من ضغوطهم على بلاد ما بين النهرين؛ ثم واصلوها في عصر ابنه آشور ـ إيل ـ إيكور: ١٠٧٤ ـ ١٠٥٧ بعد أن بادر إلى تطبيق السياسة ذاتها التي مارسها والده حيال الجماعات المتمردة وتمكّن من ضربهم في أكثر من موضع. يلفتُ في هذه الحقبة من الصراع أن الحروب المستمرة بين [الإرميين] و(الآشوريين) لم تمنع الفريقين من عبادة آلهة مشتركة، إذ دخلت (الآلهة الإرمية) ضمن مجمع الآلهة الآشورية مثل (نوخي) و(دعا). ومع استمرار الصراع بين إيكور (كالا) ابن

تغلات بلاسر الأول و[الإرميين] نظَّم هؤلاء من جديد ائتلافاً واسعاً وشنوا حرباً أكثر تنظيماً هذه المرة ضد بابل، أسفر عن عزلها عن بقية المقاطعات والمدن ومن ثم أدى إلى سقوطها وعزل آشور في الشمال، الأمر الذي أرغم تغلات بلاسر الأول على الاعتراف بالملك الإرميّ (الغاصب): أدد ـ أيال ـ أدينام: ١٠٦٧ ـ ١٠٤٦ق.م بل وأقام معه بعد حين حلفاً سياسياً على أساس المصاهرة. إن علماء الآثار والمؤرخين، لا يزالون يبدون شكاً قوياً حيال هذه الفترة المضطربة من التاريخ البابلي ـ الآشوري، لأنها اتسمت بالغموض والتشوّش في الأحداث (وهذا أمر مماثل تماماً لما حدث في مصر في حقبة الهكسوس عندما تمكنت القبائل البدوية من احتلال مصر وإنشاء حكم فراعنة عرب يعرفهم الإخباريون العرب القدماء بسلالة الوليد بن الرَّيان[٦٤]. لقد عمَّت الفوضى وانهار الوضع الاقتصادي تقريباً في آشور، والسجلات الآشورية (حوليات عام ٩٠٠ق.م) لا تكاد تذكر شيئاً محدداً وذا قيمة عن هذه الفترة من الاضطرابات، ولكنها كما لاحظ هاري ساكز[٦٥] تُلمّحُ إلى أن «هناك فترة تسع سنين متتالية لم يخرج فيها الإله مردوخ ولم يأتِ الإله نابو». وهي برأي ساكز إشارة إلى تعطّل مراسم السنة البابلية في هذه الحقبة من الصراع [الإرْمي] الآرامي ـ الآشوري. تؤيد هذه الواقعة، كما ثبّتتها جملة الأبحاث التاريخية والأركيولوجية عن أعوام ١٠٧٤ ـ ١٠٥٧ق.م، مزاعم الإخباريين العرب عن الحملات الحربية ضد بابل والتي قام بها ملوك اليمن. بل تؤيدها مزاعم وهب بن منبه وعبيد بن شَرْية الجَرهمي والأندلسي وحتى الطبري والقائلة إن حكاماً عرباً تمكنوا من حكم بلاد ما بين النهرين أو أجزاء منها. ولعل الواقعة الأسطورية التي يرويها وهب[٦٦] وعبيد عن تمكن الملك الحميري شمر يرعش من

احتلال الأنبار الصحراوية، ومبادرته إلى تحويلها معسكراً لجنوده ثم استيطانهم فيها، والتي نظر إليها المؤرخون العرب المعاصرون باستخفاف؛ هي ـ بإسقاط بعض المبالغات ـ الواقعة نفسها عن استيلاء «العرب العاربة» أو: Aramenes على بابل. ومهما يكن من أمر، فإن سقوط بابل بعد زهاء ٥٠٠ عام من الضغوط المستمرة والمتواصلة في قبضة الإرميين، يتوافق عملياً مع العصر الذي حدَّده العلماء لظهور مملكة سبأ؛ أي بين ١٢٠٠ ـ ١٠٠٠ق.م

بيد أن [الإرْميين] سرعان ما فقدوا زخمهم وسيطرتهم في غضون ٩٠٠ق.م حين انكمشوا في (دويلات مدن) صغيرة مبعثرة؛ بعد أن تمت إزاحتهم عن بابل. في هذا الوقت تقريباً ٩٠٠ ـ ٨٩١ق.م كانت نصيبين في (الشام) تشهد تبلور إحدى (الممالك) الصغيرة المعروفة بـ «مملكة» التيمانيين Temanites التي يردُ ذكرها في التوراة(٦٧) بالتلازم مع «بُصْرَة». علماً أن ظهور عاموس يتوافق، تقريباً، مع التاريخ الآنف (يضعه محققو التوراة في ٧٥٠ق.م) مما يُعزز الاعتقاد بأن قصيدته هذه تذهب في مقاصدها المباشرة صوب تصوير النزاعات التي نشبت بين بني إسرائيل والإرميين على خلفية دينيّة محض:

«فأرسلُ ناراً في تيمان

فَتلْتهمُ قصور بُصْرَة»

وقد ارتأى محققو التوراة أن (تيمان وبُصْرة) تقعان جنوب البحر الميت إلى الشرق، في حين أن الموقع الحقيقي لهما كما نرى هو حول (نصيبين) شمال سورية بشهادة السجلات الآشورية، وبُصْرة اليوم هي قرية (البُصيرَة) الصحراوية التابعة إدارياً لمحافظة دير الزور، والتي دُعيت إبّان الاحتلال الروماني باسم «قرقيسيا». تكمن أهمية

«البُصيرةَ» في الماضي البعيد أنها كانت تسيطر على إحدى الطرق الرئيسة في شبكة مواصلات التجارة الدولية القديمة مع بابل، وحتى اليوم لايزال (الراويّون) أبناء القبائل القوية والمنظمة جيداً في «البُصيرةَ» وهم في الغالب ينتسبون إلى مدينة (راوة) العراقية، يسلكون هذه الطريق ـ وفي ظروف معينة يحدث أن يفعلوا ذلك بصورة غير شرعية ولكن بسهولة ـ وصولاً إلى عانة وراوة عبر البوكمال. ولا تزال الروابط القبلية القوية بينهم وبين أصولهم في العراق تسمح لهم بالمجاهرة بكونهم من قبائل العراق. وعلى العموم فإن [الإرميين] كانوا في عصر أدد ـ نيراري الثاني، الآشوري، عرضة لحملات جديدة أرغمتهم في النهاية على التراجع ودفع الجزية. في هذا الإطار كان بنو إسرائيل (أو كما يتصوّره علماء الآثار قبائل عبرانية) جزءاً من الائتلاف الواسع للإرميين، والتوراة نفسها لا تغفل ذكر هذه الحقيقة؛ كما لا تتجاهل قيام «دويلات إرمية» بل تصرّح، وبأكثر من موضع وعبر أكثر من إشارة، بالطبيعة المعقّدة للعلاقات بينهم وبين الإرميين، من ذلك مثلاً الموقف من (دمشق) و(بيت عدن) إذْ يقول عاموس في قصيدة ساخطة(٦٨):

«وأكسرُ قُفْلَ دمشق

وأستأصلُ الساكن من بُقعةِ آون

والقابض على الصولجان من بيت عدن

ويُجلى شعب أرَامَ إلى قير»

كانت (بيت عدن) وعاصمتها تل بارسب (تل أحمر حالياً جنوب كركميش) دويلة قوية حسنة التنظيم، أثارت المتاعب والاضطرابات على طول نهر الخابور في بداية حكم آشور ـ ناصر ـ بال الثاني: ٨٨٣ ـ ٨٥٨ق.م، ولكنها جوبهت، أيضاً،

بحملة عنيفة أسفرت عن إخضاعها. وتقدم لنا قائمة المغانم التي أخذها الآشوريون المنتصرون، فكرة جيدة عن ثراء هذه الدويلة الإرمية فهناك « ...الماشية والأغنام والفضة والذهب والبرونز والحديد والرصاص والأحجار الكريمة». عملياً انتهى دور هذه الدويلة في عصر شلمنصر الثالث ٨٥٨ ـ ٨٢٤ق.م. في هذا الوقت كانت هناك جماعة صاعدة في مسرح الصراع؛ مهاجرة؛ استقرت جنوب العراق ويعرفها علماء الآثار بـ «قبائل الكلدو» وهي على علاقة قربى بالإرميين، وقد تكون فرعاً من فروعهم، وكنا لاحظنا (في الفصل الأسبق) أن كلمة «كلدو» لفتت انتباه ماركس أثناء دراسته لتاريخ الشرق القديم بأنها فُهمت خطأً لأن المقصود بها حقاً «بني خالد». وقد رأينا في هذا الصدد أن الإخباريين العرب القدماء ينسبون خالد بن الخلود إلىٰ [إرم]. ولدعم هذه الملاحظة لا بد من التذكير بأن بقايا هذه الجماعة لا تزال موجودة جنوب العراق وهم من فلاحي الناصرية الذين يُعرفون باسم (بني خالد) وقد كفّوا عن كونهم جماعة مستقلة واتخذوا اسماً جديداً يعرفون به هو [آل حاتم] من قبلية (بَني ركاب)(٦٩). وبنو خالد من العشائر العربية التي تنتمي إلى بني مخزوم (العدنانيين) وهم كثيرو الانتشار ولا تزال في الأردن بقية منهم تحمل اسمهم القديم (بني خالد)؛ وكانوا ينتشرون، في الأصل في مناطق الأحساء ونجد والشام(٧٠). وهناك عشائر كردية تنتسب إلى بني خالد منهم بلباس وبابان وغيرهم. ويؤيد هاري ساكز(٧١) عالم الآشوريات الإنكليزي، صلة القربى بين الكلدو والإرميين ويؤيد أن الكلدو (الكلدانيين) كانوا، بعد انهيار نفوذ وقوة الجماعات الإرمية في بلاد الشام؛ يتأهبون لفرض سلطتهم، التي ستكون أمراً واقعاً مع صعود السلالة البابلية الحديثة ومجيء نابو بلاسر NaboPalassar والد

نبوخذنصر ٦٠٤ - ٥٦٢ق.م. وكما رأينا فإن ما يُعرف بـ «الكلدانيين» ليس سوى فرع قوي من فروع الإرميين الذين استقروا، بعد هجرتهم، في وطن جديد هو منطقة الأهواز جنوب العراق؛ وفرضوا، مع الوقت، سيطرتهم على التجارة البحرية. جاء صعود هؤلاء؛ إذن، في عصر الدولة البابلية الحديثة ٦٢٦ - ٥٣٩ق.م بعد مضي وقت طويل على تراجع واندثار الجماعات الإرمية وانهيار دويلاتها.

* * *

لا بد أن ازدهار هذه المدن والدويلات (الإرمية) الثرية ثم اندثارها؛ قد ترك انطباعاً مشحوناً بالرموز ما لبث أن تولّد عنه مخيال جماعي راح يستعيد بصورة دورية، ذكرى ذلك الثراء والازدهار ويقوم بتصعيدها أسطورياً؛ لتنبثق في نهاية المطاف أسطورة مدينة مصنوعة من الذهب والأحجار الكريمة، هي [إرم] وهي (دمشق) و(الإسكندرية) و(تدمر) ومدينة النحاس في صحراء سلجماسة بالمغرب؛ لا تعبيراً عن مجد زائل وإنما عن حنين إلى الجنة أيضاً. إن بيت الأعشى (صنّاجة العرب) يلخص هذه الفكرة على أكمل وجه:

فـأمـا إذا جـلـسـوا بـالـعـشـيِّ
فـأحـلامُ عـادٍ وأيـدي هُـضُـمْ

أحلام عاد هذه، كانت تراود العرب باستمرار وتطبع بطابعها حنينهم إلى العالم العضوي الذي انزاحوا عنه صوب البداوة؛ وهو وإن اتخذ صورة البكاء على الأطلال، فإنه، مع هذا وبالإضافة له، كان تعبيراً لا عن اندثار المدينة الذهبية الأسطورية تحت رمال التاريخ، وإنما كذلك عن الطرد الذي تكرر، مع الإنسان، في

الأرض بعدما حدث مرة في السماء: إنه الطرد من الجنة، واستطراده الرمزي، الطرد من المدينة إلى الصحراء.

الهوامش

(١) أنظر الفصل الخاص باللغة.

(٢) المسعودي، **مروج الذهب**، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٣) المسعودي، **مروج الذهب**، ج ٢، ص ١٥٦.

(٤) هذا ما نجده في معظم المصادر القديمة.

(٥) **القرآن الكريم**، سورة الفجر.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) كما اقترح د. كمال الصليبي (انظر الفصل الثالث).

(٩) في أساطير الصابئة المندائيين يرد اسم ملك بابلي شهير هو نبوخذنصر على أنه كان «صابئياً» أو أن ابنته كانت على دين المندائية. ويبدو أن خلطاً من نوع ما حدث فالمقصود به [نابوئيد].

(١٠) الآلوسي، **بلوغ الإرب**، ج ١، ص ٢.

(١١) **القرآن الكريم**، سورة الفجر.

(١٢) أنظر المعلقة في شرح الأنباري.

(١٣) هناك حَجْر أخرى(بالفتح) في اليمامة وهي منازل بني حنيفة وبعض مُضر. وقد خلط الإخباريون بينها وبين الحجر الشامية، وهذا واضح من تشوش رواياتهم عن الحجر والأحقاف التي كما رأينا لا يبدو أنهم كانوا يعرفونها جيداً بل سمعوا عنها.

(١٤) **القرآن الكريم**، سورة الشعراء، الآية ١٤٩.

(١٥) تفسير الرازي، المصدر نفسه.

(١٦) **القرآن الكريم**، سورة الشعراء، الآية ١٢٨.

(١٧) المسعودي، **مروج الذهب**، ج ٢، ص ١٥٤.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) أشرنا إلى هذا في الفصل (الثالث) وورود الإشارة هنا، مرة أخرى، يفرضه السياق

وسنرى من أدلة أخرى كيف أن هذا التماثل قد لا يكون اعتباطياً بين (لاود) و(اللّودية).

(٢٠) الطبري، ج ١ ، ص ١٥٤.

(٢١) براندن، المصدر نفسه.

(٢٢) أنظر الفصل السابق، قول ابن عباس.

(٢٣) الطبري، ج ١، ص ٤٣٨.

(٢٤) الطبري، المصدر نفسه، أخبار.

(٢٥) أنظر بصدد (روضا) الفصل الثاني واحتمال أن تكون قد أعطت اسمها لمدينة الرياض الحالية.

(٢٦) سفر التكوين: ٢٠/١٠.

(٢٧) أنظر الأسطورة في الفصل الثاني.

(٢٨) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**.

(٢٩) المصدر نفسه، براندن.

(٣٠) المصدر نفسه، زياد منى.

(٣١) أنظر، هاري ساكز، **عظمة بابل**، يعتقد ساكز أن الأخلامو جزء أو فرع من الإرميين.

(٣٢) زياد منى: (الحرب المقدسة في التوراة)، المجلة العربية للعلوم الإنسانية: ٥٣: ١٩٩٥.

(٣٣) نستعمل هذا التعبير استناداً إلى النص القرآني: ﴿وخلقناكم شعوباً وقبائل﴾.

(٣٤) **القرآن الكريم**، سورة آل عمران، الآيات ٦٥، ٦٦.

(٣٥) أنظر على سبيل المثال: د. كمال الصليبي **التوراة جاءت من جزيرة العرب** وزياد منى: **جغرافية التوراة وبنو إسرائيل**. **جغرافية الجذور**، أنظر أيضاً: أحمد سوسة **العرب واليهود في التاريخ** ومع أن قيمته العلمية محدودة في الواقع إلاّ أنه يفصّل بشكل جيد المسألة الآنفة.

(٣٦) انظر أسطورة (دومة الجندل).

(٣٧) عند الهمداني **الإكليل**، ج ٢، ص ٢٦٨ يرد اسم النبي صالح هكذا: هو صالح بن الهميسع بن ذي ماذن. ومن الواضح أن بُنية الاسم تشير إلى كونه من اليمن.

(٣٨) **مروج الذهب**، ج ٢، ص ١٥٦.

(٣٩) براندن.

(٤٠) هاري ساكز، المصدر نفسه.

(٤١) التوراة، (وفي الإخباريات القديمة غالباً ما ترد في صيغة: حنوّ قراقر).

وقد عرضنا في: **الشيطان والعرش** للحملات الأسطورية التي قام بها الملوك اليمينون ضد بابل في موضع قرار.

(٤٣) التوراة.

(٤٤) الطبري، ج ١، ص ١٠٥٤.

(٤٥) من الجزيرة. أنظر تفصيلات ضافية عند فاضل عبد الواحد من سومر إلى التوراة.

(٤٦) في وقت لاحق شكّك د. جواد بإمكانية أن تكون هذه الجماعات عربية؟

(٤٧) ابن حزم، **الإنسان**، والهمداني، **الإكليل**.

(٤٨) في **نهاية الإرب**، للقلقشندي يُسجل اسم آرام (إرَمْ): عَبدٌ ضخم بن [إرَمْ] وكان بطناً من العرب البائدة في الطائف. وفي (صحيح الأعشى): ١: ٣١٤ تأكيد آخر من القلقشندي.

(٤٩) **المنتظم، كما تقول رواية الغبري وابن الجوزي، ج ١، ص ٢٤٨**

(٥٠) **تاريخ الملوك.**

(٥١) **فتوح البلدان**، ٢٤، والبلاذري: ترجمة عبد الله أنيس الطباع، عمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٧.

(٥٢) أي مكة.

(٥٣) حول تبدّل اسم سارة يقول النص التوراتي [ساراي امرأتك لا تُسمّها ساراي، بل سمّها سارة. وأنا أباركها وأرزقك منها ابناً] **تكوين**: ١١/١٧ - ١/١٨.

(٥٤) ذكره الأزرقي، **أخبار مكة**.

(٥٥) أنظر الفصل الثالث.

(٥٦) زياد منى: «الحرب المقدسة في التوراة» **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**. لا بد هنا من إضافة هامشية، فالقرآن بتأكيده على: ﴿ما كان إبراهيم يهودياً﴾ (آل عمران) يؤكد هذا المنحى من فهمنا؛ وبالتالي فإن مسألة انتشار اليهودية تالياً، بين بقايا تنتسب لبني إسرائيل أو حتى لبعض القبائل العربية (كقبائل اليمن) أمر منفصل عن مسألة وجود بني إسرائيل كجماعة من العرب البائدة. وحتى اليوم تقول إحدى الطوائف الصغيرة في نابلس بفلسطين المحتلة (ناطورني في كارتا) إنها طائفة فلسطينية ديانتها إسرائيلية (نسبة لبني إسرائيل). وهؤلاء يزعمون أن لديهم النسخة الصحيحة من التوراة وهم يكفّرون إسرائيل ويحرّمونها.

(٥٧) **أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه للفاكهي.**

(٥٨) الأزرقي، **أخبار مكة**، ج ١.

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) كحالة: ٣: ٩٧٢، مصدر مذكور.

(٦١) كحالة: ٣: ٩٥١، مصدر مذكور.

(٦٢) (الحلاّم اسم قبائل. والاسم يُضرب للرجل التابه. ويوم حليمة يوم مشهور من أيام العرب بين الحارث الأكبر الغساني والمنذر الأكبر سيّد المناذرة) **لسان العرب** وهناك فرع أو بطن من مُلَّحِ من الهون من العدنانية يعرف باسم حُلمة (القلقشندي: ١٠٤ **نهاية الإرب**، فضلاً عن قبيلتين قديمتين هما بنو (محلّم) و(بنو حلمة) وهناك عين فوارة في البحرين تحمل الأسم القديم نفسه (مُحلم).

(٦٣) **الفيروزآبادي**، ج ٢، ص ٩٩.

(٦٤) كحالة، ج ١، ص ٢٨٨.

(٦٥) الطبري، مصدر مذكور.

(٦٦) هاري ساكز، مصدر مذكور.

(٦٧) التجان، مصدر مذكور.

(٦٨) **سفر عاموس**، ١:٥: ١٢.

(٦٩) للتذكير بالطبيعة المعقدة لهذه العلاقات من المفيد العودة إلى إشارتنا في هذا الخصوص في الفصل الأسبق حيث أشرنا إلى لقاء «نعمان الآرامي» مع أليشع. وكذلك **عاموس**: ١:٥: ١٢.

(٧٠) كحالة، ج ١، ص ٣٢٥.

(٧١) ساكز (**عظمة بابل** /مصدر مذكور) من وجهة نظرنا أن (أور) المدينة السومرية القديمة هي التي ستُعرف، مع صعود الكلدانيين، بـ (أور الكلدانية ـ الكلدانيين) كما في التوراة دون أن يعني هذا التسليم بروايتها عن هجرة إبراهيم منها، إذ فرض الكلدو سيطرتهم على أور ـ جنوب الناصرية ـ وصارت تنسب لهم.

ايضاحات:

- حول ضخامة أجسام أهل (عاد) و(ثمود) و(العماليق).
- من الواضح أن أسطورة ضخامة أجسام العرب العاربة لها صلة بأسطورة ضخامة الإنسان الأول (آدم) الذي تقول الميثولوجيا العربية ـ الإسلامية أن طوله كان أسطورياً بحيث إنه يلامس السماء (أسطورة عوج بن عنق ـ وهو عِناق أو بني عناق في التوراة) تصبّ في المجرى نفسه، ومن هنا جاء اعتقاد التوراة بأن العماليق (جبابرة) ولا يزال قبر (هود) في عُمان يدلّل على هذه الأسطورة إذ هو يمتد إلى مسافة تتجاوز الحد المعقول.

أسطورة ابنة نبوخذ نصر عند الصابئة: تقول أسطورة «صابئية» قديمة ما يلي: [في يوم من الأيام كان المندائيون[1] والناصورائيون[2] والترميذي[3] يسكنون القدس وكان للناصورائيين مكانهم الخاص بهم، وهو بناء كانوا يتعبّدون ويمارسون طقوسهم فيه؛ وكان بناءً منعزلاً بحيث لا يستطيع أحد أن يطلع عليهم ولا أن يدخل إليهم. وفي أحد الأيام ذهبت ابنة نبوخذ نصر (نبوختنصّر) ملك بابل (وكانت يهودية) إلى القدس واستأجرت لها داراً تجاور البناء العائد للناصورائيين. وفتحت الفتاة فتحة في جدار دارها وغطّتها بشيء شفاف بحيث تستطيع أن ترى وتسمع من خلالها ما كان يقال وما كان يقرأ؛ وهكذا تعلمت الفتاة العقيدة السرية. لقد كانت «مثقفة» غاية الثقافة سريعة الفهم والإدراك وقد لازمت الفتحة صباحاً وظهراً ومساءً مُصغية ودارسة حتى بلغت فهمَ ما كانوا يقولون وعرفت علومهم وحفظت كتبهم (....) وقد خُيّل إليها أنها رأت حين كانوا ينشغلون في هذه التلاوة السرية أن ضياءً قد هبط فغشيهم وهو يغدو ويروح مُعطياً وآخذاً بينهم وبين السماء.

(...) قالت لهم الأميرة:

ـ عمّدوني واجعلوني مندائية.

وحين علمَ اليهود بتحولها هجموا على المندائيين وأحدثوا فتنة.

ـ اتركي الناصورائيين.

وقتل اليهود الناصورائيين جميعاً ولم يتعلموا شيئاً من علمهم. بعد ذلك ذهب اليهود إلى هيكلهم في القدس واجتمعوا هناك (...) قال الملك (نبوختنصر):

ـ لماذا فعلتم ذلك؟ لماذا قتلتم أولئك الناس بلا حق؟

أجابوا:

ـ لقد كانت الفتاة... ابنتك. وما كان غضبٌ إلاّ من أجلك.

قال لهم:

ـ هل ذهبت ابنتي لأنها قد أحبت رجلاً منهم؟

فأجابوا بالنفي فسألهم:

ـ وماذا كانت غايتهم إذن؟ ولماذا ذهبت معهم؟ قالوا:

ـ لدى الناصورائيين عقيدة سرّية. وهذا كان السبب.

أجاب الملك:

ـ أنا نفسي وأتباعي سنلحق بهم أيضاً.

غادر الملك وحكماء مملكته وذهبوا إلى جبل المندائيين وأصبحوا مندائيين.

(١) عامة الصائبة.

(٢) رجال الدين.

(٣) أول درجات الكهنوت.

نقلاً عن: (تاريخ الصابئة المندائيين: محمد عمر حمادة: دار قتيبة - بيروت ١٩٩٢)

هذه الأسطورة، التي تشرح وتفسر تحوّل الملك البابلي إلى «الصابئة»؛ هي في الأصل أسطورة الملك نابونئيد آخر ملوك بابل، قبل سقوطها بيد قورش (كورش)؛ لأنه الوحيد من ملوك بابل الذي عُرف بتعبّده في حاران أو (صحراء تيماء) بعد أن هجر بابل ودياناتها بينما لا يعرف عن نبوخذ نصر مثل هذه الهجرة. وكما أشرنا في الكتاب فإن نابونئيد عاش زهاء اثني عشر عاماً في صحراء تيماء وتعرّف إلى عبادة الإله القمر (سين) وهو المكان ذاته الذي تفترض التوراة أن إبراهيم خرج منه.

أبناء سام.

أبناء سام عند ابن الجوزي (مثلاً: المنتظم) وحسب قائمة الأنساب العربية القديمة هم: فارس وطسم وعمليق. والأخير هو أبو العماليق كلهم. [إرَم وأرفخشد. وأولاد أرفخشد الأنبياء والرُسل وخيار الناس والعرب كلها، والفراعنة. ومن أولاد إرم عابد وعوص ومن ولد عابد ثمود وجديس وكانوا عرباً وولد عوص عاد.

المنتظم: ١: ٢٤٨

وحدثني جدي قال: حدثنا داود بن عبد الرحمن عن ابن جريج قال: سأل سليمان بن موسى الشامي عطاء بن أبي رباح وأنا أسمع: أدركت في البيت تمثال مريم وعيسى قال: نعم أدركت فيها تمثال مريم مزوقاً في حجرها عيسى ابنها قاعداً مزوقاً. قال: وكانت في البيت أعمدة ست سواري وصفها كما نقطت في هذا التربيع.

قال: وكان تمثال عيسى بن مريم، ومريم عليهما السلام في العمود الذي يلي الباب. قال ابن جريج: فقلت لعطاء: متى هلك؟ قال: في الحريق في عصر ابن الزبير، وقلت: أعلى عهد النبي (ص) كان؟ قال: لا أدري وإني لأظنه قد كان على عهد النبي (ص).

نقلاً عن كتاب أخبار مكة، للأزرقي ص ١٦٧



الفصل الثامن

في الطريق إلى «الأرض الموعودة»(*)

تتسم نظرة الخطاب التاريخي العربي المعاصر حيال الأسطورة، بحساسية شديدة؛ وهذا مجرد تعبير ملطَّف عن واقع الحال، لأنها تتسم بقدر كبير - في الواقع - من الاحتراس والحذر وحتى النفور، وفي أحيان غير قليلة بالازدراء. لقد ارتأى عدد من المؤرخين العرب المعاصرين في مؤلفاتهم؛ وضمنياً، أن تعامل الأساطير العربية القديمة التي تروي تاريخ العرب القديم، بوصفها تراثاً من «الأكاذيب» والخرافات. وانطلاقاً من هذه النظرة تمَّ الإعرابُ عن موقف تعسفي يقوم، فيما يقوم، على نبذ وإقصاء نظام الثقافة الشفهية العربية بأكمله، بكل ما يتضمنه من مَرْويات وأخبار وأساطير، ونُظِر إليها باستمرار على أنها موضع شبهة وشك. ولذلك يمكن الزعم أن (التاريخ العربي القديم) كان يُكتب استناداً إلى «عقلية» إقصاء ونبذ متواصلة لا مبرر لها، مع أن (تاريخ العرب) كأمة لسانية، يقوم في الأصل على «المشافهة» لا على التدوين. وحتى (التدوين)، فإنه لم يكن ليخلو من آثار ونتائج التناقل الشفهي للرواية التاريخية؛ التي تتشظى داخل نصوص تعيد صياغتها بلغة ميثولوجية ولئن كانت كثيرة من المصادر التاريخية

تروي استناداً إلى ما يقوله علم الآثار، وما يكتبه المستشرقون، قصة الهجرات العظيمة للقبائل العربية الكبرى من الجزيرة العربية إلى الشام والعراق، أو ما يُعرف بـ «الهجرات السامية» المبكرة والمتأخرة، فإن أحداً، تقريباً، من المؤرخين العرب لم يجرّب إمكانية قراءة القصة كما رواها العرب بلغة أسطورية. وهي قصة، تستحق ـ برأينا ـ أن يُمعن النظر فيها مرات ومرات لما تتضمنه من إشارات هامة لتاريخ منسيّ وضائع.

ومع هذا، لا نعدم رؤية مَنْ يشكو، حتى اليوم، وبمرارة، من أن (تاريخ العرب القديم) حافلٌ بالأساطير لا بالمعطى التاريخي. وهذا صحيح جزئياً؛ لأن المنهج الخاطيء في قراءة الأسطورة غالباً ما كان يقود إلى الاستسلام لإغرائها وخصوصاً في الخطاب التاريخي التقليدي، الأقل راديكالية والأقل ديناميكية، والذي يتوهم بأن الأسطورة تروي التاريخ، فيما هي تتضمنه مُشفّراً ومُلغزاً، يصعب أو يكاد يستحيل فهمه دون أن نتمكن من تحويل «اللغة الرمزية» من لغة إشارات إلى كلام؛ تماماً كما يفعل عامل جهاز «المورس» القديم الذي يتسلم خطابات الآخرين بلغة إشارات؛ فيقوم بقلبها إلى كلمات.

هذه المفارقة تضع معالجي النصوص القديمة، دائماً، أمام خيار صعب ومحيّر، إما الاستمرار في تجاهل الخطاب الأسطوري وإقصائه ونَبْذه؛ وإما اللجوء إلى استخدامه «كمادة خام» لم تخضع لأي نوع من المعالجة؛ فيما على الضد من هذا تتراءى إمكانية أخرى أكثر جذرية: قراءة الأسطورة في ضوء منهج تفكيكي يعمل على استنطاق الخفيّ والمكتوم والمحظور فيها. ولأجل ردم الثغرات والفراغات في التاريخ العربي القديم ليس لدينا حتى الآن من

رسائل، وفي ضوء صمت النقوش واللُقى الأثرية عن قول الحقيقة، سوى العودة إلى خيار قراءة «الأساطير العربية القديمة» قراءة فعّالة، بناءة ومغايرة؛ وأن نتخلى عن نظرتنا التعسفية حيالها، أي إسقاط الحكم الجائر الذي نطق به المؤرخون العرب المعاصرون عن أسلافهم المؤرخين العرب القدماء؛ والذي تلخصه العبارة الجارحة التالية: «وهذه تخريفات الإخباريين وأكاذيبهم ليس الغرض من هذا كله، تبرئة ساحة القصاص والإخباريين العرب من نقل ما هو «أسطوري» بدلاً مما هو تاريخي؛ ونحن لا نرى ذلك أبداً، وإنما إعادة التأكيد أن الالتباس يصدر عن فهمنا لما كان هؤلاء يقولونه ليس إلاّ.

كان الإخباريون العرب ينقلون بدقة مدهشة كل «نتاج الثقافة» الشفهية، ويعيدون نشره بوسائلهم، وسواء تدخلوا في النقل أم لا، فإن ما نقلوه يظل كنوزاً لا تقدّر بثمن وليس يُعيبها ما يبدو أنه نزعات أسطرة، بل بالعكس، فإن هذه الأسطرة تعبر عن ملكة طبيعية في الإنسان، حتى المعاصر، الذي تُدللِ اليوم وسائل الإعلام بكل ممتلكاتها التقنية الرفيعة، أنه لا يزال ميالاً إلى إنتاج «الأساطير» عن أحداث الواقع! تكمن المعضلة في مكان آخر، إنه المنهج الخاطىء والتعسفي في قراءة الأساطير على أنها «تاريخ» أو على أنها «خرافات». لا هذا ولا ذاك، كل ما يتوجب عمله حيال الأساطير أن نرى إليها على أنها تروي بشروطها الخاصة ما هو «تاريخي» ولكن بلغة متلعثمة، رمزية، ويتعيّن علينا آنئذٍ، استقصاء أثر التاريخ، المفقود خطوة بعد خطوة حتى نبلغ البئر. لا يكمن العيب بطريقة القدماء في رواية التاريخ، بل في تصوّرنا نحن لهذه الرواية. ولأن تاريخ العرب القديم لا يزال دون ملفات ووثائق مكتوبة ونهائية، فإن القصة الأهم في هذا التاريخ، نعني قصة (الهجرات السامية)

إلى بلاد الشام ومصر والعراق، كما رواها العرب أنفسهم لا كما رواها المستشرقون، لا تزال مفقودة. في هذا الفصل الختامي، نُعيد ربط أسطورة [إرم] بهذه القصة، ونحاول كتابتها استناداً إلى الأسطورة.

تنسبُ أسطورة يمنية قديمة إلى الملك الأسطوري عمرو بن عامر (مزيقياء)، قيادة القبائل العربية في رحلة «خروج» كبرى من اليمن إلى بلاد ما بين النهرين والشام إثر حادث انهيار سد مأرب وخراب «جنة عدن»، الذي تنبأت به كاهنة تدعى «ظريفة»، وهو خروج جماعي مماثل - مظهرياً على الأقل - لخروج بني إسرائيل بقيادة موسى. ويبدو أن هذه الأسطورة تعرضت (في كل مرة حدث فيها ارتحال جماعي تالٍ، من مكان خصب يتعرض للدمار، نحو الصحراء وبحثاً عن مكان جديد) إلى تعديل يضفي عليها طابعاً خاصاً وجديداً يرتبط بتجربة هذه الجماعة البشرية أو تلك. لكن الأساس القديم الذي رُصِفتْ فوقه، يمكن أن يُرى، مع ذلك، بسهولة من بين طبقات كثيفة عدة من المَرويات والأخبار وحتى الأساطير المحايثة، ليُفصِحَ عن حقيقة قِدَمه و«تاريخيته». مع الوقت، بدا أن هذه الأسطورة قد غدت بالفعل أشبه بعمارة من طوابق عدة، تضيف لها كل جماعة مهاجرة ومن تجربتها الخاصة، طابقاً جديداً. وفي النهاية صار لدينا بناء شاهق للأسطورة يتقبّل بمرونة عالية نسبته إلى الجميع لأنهم ساهموا، عملياً، في بنائه. يزعم الهمداني(١) أن أحد أحفاد عمرو بن عامر (مزيقياء) كان نبياً من أنبياء اليمن ويدعى «عمرو بن الحجر». إذا كان من الملائم قبول إدعاء الهمداني هذا فلا بد أن نفترض وجود صلة بين عبادة الإله (حجر) اليمني القديم، والذي دلّلت عليه النقوش وخصوصاً النقش الذي قرأه فيلبي Philby وبين هذا النبي. إذ من المحتمل أن فرضيات

علماء الآثار عن عبادة إله، قد لا تتعدى في الواقع اتِّباع عقيدة دينية تنسب إلى كاهن أو نبي اسمه (عمرو بن الحجر). وحتى في هذه الحالة، لا بد من الاشتباه بأن بُنية الاسم تحمل على الظن أن (ابن الحجر) قُصِدَ بها الانتساب إلى عقيدة تقديس تقديس الأحجار، وهي ظاهرة مشهودة في سائر الديانات القديمة بما فيها اليونانية (عبادة الإله هرمس = هرما، وتعني الحجر باللغة اليونانية القديمة). فضلاً عن ذلك، فإن اسم موطن ثمود التاريخي (الحجر) الحجازية ثم (الحجر) الشامية، وعبادتها كذلك لهذا (الإله)، تُدلّل على انتشار مذهبه في وقت من الأوقات بدءاً بالعربية الجنوبية وصولاً إلى الشام، إذ كما رأينا، فقد تركت هذه العقيدة بصماتها في مواضع كثيرة من الجزيرة العربية. عدا ذلك، ينسب الإخباريون القدماء: (وهب بن منبه، عبيد بن شَرْية الجَرهمي وحتى المسعودي والأندلسي إلى (مزيقياء) جدّ عمرو بن الحجر؛ طقساً غريباً كان يمارسه سنوياً، إذ يقوم (بتمزيق) ثيابه الملوكية المرصّعة بالجواهر واللآليء أمام أتباعه طالباً منهم نهبها وتمزيق الثياب حتى (لا يجد فيها أحد ما يلبسه بعده)[٢].

لكن (نولدكه) اشتبه في تفسير الإخباريين القدماء القائل بأن لقب (مزيقياء) أُخذ من عادة تمزيق الثياب، وعارض هذا التفسير بقوة استناداً إلى وجود إشارة في النص القرآني، تلقي الضوء على المعنى الحقيقي للقب. ارتأى (نولدكه) أن يُفسر اسم (مزيقياء) انطلاقاً من (سورة سبأ) التي تحدثت عن هجرة القبائل اليمنية وتمزقها بعد الرحيل الجماعي عن اليمن إثر انهيار «سد مأرب» [سنعود لاحقاً لمناقشة أفضل وأكثر استفاضة، إلى هذه المسألة بالذات].

على الأقل، في حوزتنا اليوم، أربع أو خمس روايات متكاملة

(تقريباً) للأسطورة، رواها كل من: المسعودي[٣] والطبري[٤] والأزرقي[٥] والبلاذري[٦] وأخيراً الأندلسي[٧]، ويمكن إضافة إشارة عابرة ولكنها مهمة وردت في الأصنام لابن الكلبي[٨]. سوف نستخدم ـ هنا ـ نصّاً تمّ توليفه من كل هذه الروايات دون إخلال بنظام السرد القديم، ومع المحافظة، قدر الإمكان، على روح النص وشحنته القوية. تروي الأسطورة، في الأساس حلم ظريفة الكاهنة زوجة عمران الكاهن العقيم. وهذا يظهر بوصفه شقيق الملك مزيقياء. كانت (ظريفة) قد حلمت ثم تنبأت بانهيار سد مأرب وزوال «جنة عدن»، لكنها امتنعت عن رواية حلمها المفزع هذا، مع أنها اضطرت إلى ذلك فيما بعد حين أخبرت عمران الكاهن، حصراً، الذي امتنع، بدوره، عن إبلاغ شقيقه الملك مزيقياء. ما حدث كان مفاجئاً، إذ عادت ظريفة تحلم من جديد الحلم ذاته: [رأت سحابة غطت أرض اليمن، أبرقت وأرعدت ثم صعقت فأحرقت كل شيء وقعت عليه][٩]. (وهذا مماثل تماماً لما جرى مع قبيلة عاد في العارض الممطر الذي تكشف عن شُهب نارية).

إثر ذلك روى عمران الكاهن العقيم حلم زوجته المفزع. أثار هذا النبأ خوف مزيقياء الذي ظل حائراً. في اليوم التالي كانت ظريفة في طريقها إلى مجلس الملك لتقصَّ عليه قصة الحلم والنبوءة؛ وكان عليها لكي تصل إليه أن تجتاز الحدائق في القصر الملكي. بيد أن مصادفة سيئة الطالع أثارت فزع الكاهنة مرة أخرى، إذ رأت ثلاثة مناجذ (خُلد) كل خُلد منها كان يضع يديه على عينيه، فسارعت الكاهنة، وهي تشاهد ما تفعله المناجذ؛ إلى وضع يديها، أيضاً، على عينيها، تماماً كما تفعل هذه «الحيوانات» الصغيرة. ثم أمرت خادماً كان برفقتها قائلة: «إذا غادرت المناجذ المكان،

فأخبرني» وجلست بانتظار ذلك. بعد قليل غادرت المناجذ المكان؛ فعادت الكاهنة تحثّ الخطى صوت مجلس مزيقياء. على أن حادثاً مزعجاً آخر كان بانتظارها: لقد وثبت، فجأة سلحفاة صغيرة فوق خليج من خلجان الحديقة وانقلبت على ظهرها. عبثاً حاولت السلحفاة العودة إلى وضعها الطبيعي، ولذا راحت تحثو «التراب على بطنها وجَنْبها ثم أخذت بالتبول»(١٠). عندئذٍ عادت الكاهنة تجلس القرفصاء تراقب السلحفاة، التي سرعان ما تمكنت من العودة إلى الماء. كان قد مضى نصف النهار حين وصلت الكاهنة إلى مجلس الملك مزيقياء، فبادرها هذا بسؤالها عمّا رأت في الحلم. قالت:

«والنورُ والظلماء. والأرضُ والسماء. إنَّ الشجرَ لتالف. وليعودنّ الماء كما كان في الدهر السالف».

انزعج الملك مزيقياء من هذا وعاد يسأل:

«مَنْ أخبرك بذلك؟»

قالت:

«أخبرتني المناجذ بسنين شدائد. يُقطَعُ فيها الوَلدُ والوالد»

فقال الملك:

«وما ترينَ ذلك؟».

قالت:

«داهيةٌ ركيمة. ومصيبة عظيمة. وأمور جسيمة».

كانت نبوءة الكاهنة: إن سدَّ مأرب سوف ينهار. وقالت:

«اذهبْ إلى السدّ. فإذا رأيت جُرذاً يُكثر بيديه في السدّ الحفرَ. ويقلبُ برجليه الصخرَ، فاعلم أنَّ العقرَ عَقر. وأنه وقع بنا الأمرّ».

فهِمَ الملك مزيقياء من الكاهنة أن من علامات انهيار السد وخراب

«جنة عدن»، أن «تجلس في مجلس بين الجنّتين، ثم تأمر بزجاجة فتوضع بين يديك، فإن الريح ستملؤها من تراب البطحاء، من سهلة الوادي ورمله؛ وقد علمتَ أن الجنان مُظلّلة لا تدخلها شمس ولا ريح»(١١). وهذا ما فعله مزيقياء في اليوم التالي:

جلبَ زجاجة وراح ينتظر داخل حدائقه حتى امتلأت بالتراب. بذلك علم الملك بنفسه صدق النبوءة، وأن أمامه سبع سنوات قبل أن تحدث الكارثة وينفجر السدّ ويحدث الطوفان الذي سوف يدمر «جنة عدن» ويزيلها نهائياً من الوجود. لكن مزيقياء، شاهد في يوم آخر حلماً مفزعاً: (...رأى السد ينهار والسيل العرم يحرق ويدمر كل شيء، وإحدى علامات هذا الانهيار، وكانت موج أشجار النخيل بفعل مرض الحصباء). عندما خرج الملك في الصباح ليتفقّد البساتين والحدائق بنفسه؛ شاهد الأشجار وهي توشك على الموت بسبب الحصباء. كان عليه أن يكتم السرّ وأن يخفيه عن أقرب مقربيه، ولذا فقد قرّر أن يبيع كل أملاكه ويرحل عن أرض سبأ. ولأجل هذه الغاية أعدَّ وليمة كبرى للقبائل، نحر خرافاً وإبلاً كثيرة ثم دعا رعيته لتناول الطعام. في الواقع كان مزيقياء يخطط لأمر آخر، إذ اتفق مع ابن له يُزعم أنه كان يتيماً تربّى في أحضانه ويدعى «مالك»:

«إذا جلستُ أُطعمُ الناسَ فاجلس عندي ونازعني الحديث، واردْدْ عليَّ؛ وافعلْ بي مثل ما أفعلُ بك».

دهش الصبي من الأمر ولكنه فهمَ في الحال أنَّ لا مناص من تنفيذ قرار الملك وأن عليه، في النهاية، أن يصفعَ والده الملك أمام القبائل أثناء الوليمة! وهذا ما حدث بالفعل، إذ بينما الملك يطعم الناس بنفسه، راح الابن ينازع والده الحديث ويردّ عليه. فاستبدَّ الغضب بالملك ونهض يشتم ابنه ويصفعه، فما كان من هذا إلاّ أن ردَّ

بعنف أهوج صافعاً الملك على وجهه!

أقسم الملك بعد صفعه أمام رعيته أنه «سوف يقتل ابنه». لكن القبائل كلها سارعت إلى تهدئته ومنعته من أن يفعل هذا، ولكن عبثاً، إذ عاد مزيقياء يقسم من جديد أنه سوف يقتله. وقال:

«والله لا أقيمُ ببلدٍ صُنِعَ بي هذا، فيه، ولأبيعنَّ عقاري وأموالي».

صعقت القبائل للنبأ المفاجىء: لقد قرر مزيقياء أن يهجر سبأ وأن يبيع كل ما يملك. فقال الناس بعضهم لبعض «اغتنموا غضبة الملك واشتروا منه أمواله قبل أن يرضى». وبالفعل فقد اشترت بعض القبائل الكثير من أملاك الملك مزيقياء من بساتين وأراضٍ وقصور في أرض مأرب. لكن خبر رحيل الملك سرعان ما انتشر بين قبائل أخرى مصحوباً بكلام غامض عن نبوءة ظريفة الكاهنة القائلة إن سدّ مأرب سينهار، فبادرت قبيلة الأزد، وباعت، هي الأخرى، كل ما تملك وتبعتها القبائل. فتوقف الناس عن الشراء، فيما كان الملك يسترد مالاً عظيماً. وفي يومٍ تالٍ جلس الملك في مجلس ومن حوله زعماء القبائل العربية بينما وقف عمران الكاهن ليقول:

«إني قد رأيت أنكم ستمزقون ﴿كل ممزق﴾ ويُباعد بين أسفاركم. وسأصف لكم البلدان فاختاروا أيها شئتم، فمن أعجبه منكم صفة بلد فليسر إليه».

أنصت زعماء القبائل إلى كلام الكاهن العقيم الذي قال:

«مَنْ كان منكم ذا همٍّ بعيد. وجملٍ شديد. ومزادٍ جديد. فليلحق بقصر عُمان المشيد».

فقال الأزْديون إنهم يريدون ذلك، فكان أن نزلت (الأزد) في عُمان.

وقال الكاهن:

«ومَنْ كان منكم ذا همٌ غير بعيد. وجَمل غير شديد. ومزادٍ غير جديد. فليلحق بالشعب من كَرود» وهي جرود أرض همدان.

فقالت قبيلة [وادعة] إنهم يريدون ذلك فكان أن نزلت في أرض همدان.

وعاد الكاهن يقول:

«ومَن كان ذا حاجة ووطرٍ وسياسة ونظرٍ وصبرٍ على أزمات الدهر. فليلحق ببطن مرّ».

فقالت قبيلة [خزاعة] إنها تريد ذلك، فكان أن نزلت خزاعة بطن هذا الوادي بعد أن [انخزعت] نحوه.

وقال الكاهن من جديد:

«ومَنْ كان منكم يريدُ الراسيات في الوَحل. المُطعمات في المحل. فليلحق بيثرب ذات النخل».

فقالت [الأوس والخزرج] إنهم يريدون ذلك، فكان أن نزل هؤلاء في يثرب.

ثم قال:

«ومَنْ كان يريد الخير والخمير. والديباج والحرير. والأمر والتدبير. فليلحق ببُصرى وحَفير» وهما من أرض الشام.

فقالت [غسان] إنها تريد ذلك، فكان أن نزلت قبيلة [غسان] في بلاد الشام. وأخيراً قال الكاهن العقيم عمران:

«ومَنْ كان منكم يريدُ الثياب الرِقاق. والخيولَ العتاق. والكنوز والأرزاق. فليلحق بالعراق».

فقال بنو [مالك بن فهم] إنهم يريدون ذلك.

وهكذا سارت القبائل كلها من أرض اليمن بقيادة عمرو بن عامر مزيقياء لتتفرقَ بين البلدان. وفيما اقترب موكب الجماعات المهاجرة

من مكة قالت ظريفة:

«خذوا بعيراً وخضّبوه بالدم. فستكون لكم أرض جَرهم».

عنى هذا أن الجماعات المهاجرة ستنظّم هجوماً مسلحاً مباغتاً على مكة وقتل ونفي سكانها الجَرهميين والاستيلاء على الكعبة. على هذا النحو استولى «ثعلبة العنقاء» أحد أبناء عمرو بن عامر مزيقياء على مكة وفرض سيطرته على الحرم، لكنه لم يلبث إلاّ قليلاً حتى أُصيب معسكره كله بالحمى «وكانوا لا يدرون ما الحمى»[١٢].

فقالت الكاهنة إن عليهم أن يرحلوا من جديد لأن البؤس بات يلاحقهم.

وهكذا عادت القبائل تهاجرُ من جديد صوبَ بلدانٍ أخرى.

* * *

قد تكون أسطورة «السيل العرم» في بعض أوجهها، صياغة محلية لأسطورة (الطوفان)، فالجماعة البشرية كانت إثر النبوءة، تستعدُ لملاقاة حادث دمار السدّ الذي سوف تغمر مياهه مضاربها، بما يُعيد تذكيرنا بالعنصرين المؤسسين لأسطورة الطوفان في عصر نوح الأسطوري: نبوءة ثم طوفان. ومع ذلك فإن الإرسال الرمزي الأهم، في هذه الأسطورة، يتصل بأمرٍ آخر، هو تقديم تفسير مقبول ومقنع للهجرات الجماعية الكبرى وخط سيرها وأهدافه. إن الخريطة التي تقترحها الأسطورة لتوزّع وانتشار القبائل العربية في أوطانها الجديدة صحيحة تماماً من وجهة النظر التاريخية، وإن كانت هناك مَرْويات أخرى تفسر وصول بعض الجماعات على نحو مختلف، فـ (خزاعة) مثلاً لم تكن في عصر مزيقياء سوى (فرع) أو بطن يُعرف بكونه من «أبناء عمرو بن لحي»[١٣] حتى لحظة وصولهم إلى تخوم مكة؛ ولذا فمن المرجح أن (خزاعة)

أضافت اسمها تالياً حين قامت برواية الأسطورة، كما هو الحال مع (غسان) التي لم تُعرف قط بهذا الاسم إلاّ بعد وصولها إلى الشام عند موضع بئر يدعى (غسان)؛ وهناك نشأ ائتلاف قبلي جديد سيُعرف من الآن فصاعداً باسمه الجديد: (غسان)(١٤). تقترح خريطة موازية تصوّرها الطبري(١٥) توزعاً للقبائل في مواطنها التاريخية التي عاشت فيها قبل هجرتها؛ إمكانية أخرى للعثور على الأسماء الحقيقية لهذه الجماعات المهاجرة المتضرِّرة من انهيار السد وخراب (جنة عدن). وهذه القبائل والشعوب القديمة تتوزع على هذا النحو:

١ ـ (عاد) في الشحر، أي في منطقة الأحقاف وهي الربع الخالي.

٢ ـ (عُبيل) في يثرب.

٣ ـ العماليق في صنعاء، وكانت صنعاء تسمى كما يقول الهمداني بـ (أزال) وهي [أوزال] في التوراة؛ التي ترد ضمن قائمة الأنساب التوراتية.

٤ ـ (ثمود) في الحجر الحجازية.

٥ و٦ ـ(طسم وجديس) في اليمامة.

٧ ـ (أميم) في أرض وبار (التي يُزعم أنها أوفير التوراتية في الربع الخالي) بين اليمامة والشحر.

٨ ـ بنو يقطن في اليمن.

٩ ـ (جاسم) في عُمان.

١٠ ـ جَرهم في اليمن ثم في مكة.

من الواضح أن الأسماء الحقيقية للقبائل التي قادها مزيقياء قد اختفت وحلّت محلها بعض الأسماء الجديدة، لعلها من الفروع

[والبطون] لا الأصول، بل إن بعض الأسماء التي أضيفت لم يكن لها وجود حقيقي إذْ ذاك. (تذكر الأسطورة أسماء بني فهم والأزد والأوس والخزرج ووادعة وخزاعة، وبعضها هاجر من اليمن ربما قبل أو بعد هذا الحادث). ولكن من المؤكد أن الأسطورة قامت على أكمل وجه بتفسير سبب وجود هذه القبائل في أوطانها الجديدة وهجرتها نهائياً، من أوطانها التاريخية. كل ذلك يؤكد لنا أن القبائل أضافت للأسطورة، في كل مرة جرت فيها روايتها اسماً ينْسبُها، من جديد، إلى هذه القبيلة أو تلك. ينجم عن هذا وبصورة مباشرة، تكوُّن طبقات عدة من الروايات فوق الأساس القديم للأسطورة، بحيث يمكن التعرّف باستمرار إلى تجارب كل قبيلة في نطاق الهجرة من مكان إلى آخر، وفي الوقت عينه: التعرّف إلى مزايا الوطن الجديد.

إذا افترضنا أن هجرة مزيقياء كانت متأخرة وأنها لم تتضمن في الواقع، سوى العدد المذكور من القبائل بالفعل، وليس أيّاً من القبائل الأخرى التي ذكرها الطبري (مثلاً)؛ فهذا يعني أن ثمة هجرة أقدم أوصلت العماليق إلى مكة، وجَرهم وثمود وطسم وجديس إلى المواطن التي ارتبطت بها تالياً بعد أن تركت اليمن في وقت ما من الأوقات؟ وفي هذه الحالة هناك رواية أقدم للأسطورة، ضائعة ومَنْسية تفسرُ لنا سبب هجرة العماليق وجَرهم وسواهما من العرب العاربة (البائدة)؟ لأجل ذلك سوف نعامل الأسطورة الحالية على أنها تروي، بشروطها الخاصة واقعة تاريخية محددَّة هي انهيار سدّ مأرب وما أسفر عنه من هجرة جماعية للعرب القدماء بقطع النظر عن أسمائهم.

سنقوم بقراءة الأسطورة عبر مستويين:

الأول: ما يتّصل بالشخصية الأسطورية «مزيقياء» وسرّ النبوءة التي تلقاها من الكاهنة بانهيار السدّ ثم تنظيمه، إثر ذلك، لحملة هجرة جماعية واسعة النطاق شملت كل القبائل العربية في اليمن؛ وهو حادث تاريخي في الجوهر، وإن تكفلت الأسطورة بحفظه وحتى تسجيله بدقة. كما سنتوقف عند محاولة ابنه «ثعلبة العنقاء» احتلال مكة.

الثاني: ما يتعلق بالمغزى الفعلي لخروج القبائل والجماعات والشعوب الصغيرة من العربية الجنوبية إلى الصحراء بعد (طرد) رمزي من «الجنة الأرضية» إثر اقتراب العقاب السماوي (خراب سدّ مأرب بواسطة فأرة وقرب انفجاره بطوفان من المياه يُغرق أرض اليمن كلها). في هذا الإطار سنقرأ المكتوم وغير المُصرّح به في الأسطورة: مغزى الوعد بـ (أرض ميعاد)، فردوس أرضي بديل للقبائل المحرومة من وطنها والمهاجرة أو المطرودة نحو الصحراء، وما إذا كانت هناك أرضية معتقدات مشتركة أقدم نتج منها تصور متماثل بين الميثولوجيا العربية القديمة والميثولوجيا اليهودية؟

وأخيراً: محاولة وضع (الخروج الإسرائيلي) بقيادة موسى نحو أرضِ الميعاد، في إطار (خروج القبائل العربية البائدة) هذه، لأجل فهم أعمق بالتالي، لمسألة الوعد الإلهي مع إبراهيم، أو ما يعرف في التوراة بـ (الميثاق).

* * *

يُعرفُ مزيقياء عند سائر الإخباريين بتلازم اسمه مع عادة اشتهر بها هي إهداء ثيابه الملوكية إلى أتباعه ورعاياه لتمزيقها ونهب ما فيها من جواهر ثمينة. تقول رواية نشوان بن سعيد الأندلسي[١٦] إن «مزيقياء كانت تنسجُ له ٣٦٠ حلة في السنة، فإذا أراد الدخول إلى مجلسه رمى الحلة التي عليه في ذلك ـ المجلس ـ فقُطِّعت مِزقاً

كيلا يجد أحد فيها ما يلبسه بعده». بينما تقول سائر الروايات الأخرى إن بدلة واحدة ـ فقط ـ كان الملك مزيقياء يرميها، كل عام، إلى أتباعه لتمزيقها. وهذا ما يؤكده وهب بن منبه[١٧] الذي ينقل الأندلسي روايته عنه مباشرة. مشكلتنا مع الأندلسي، تكمن في طريقته غير النقدية حيال النصوص التي يستخدمها في إثبات روايته، فمع أن ثمة إجماعاً بين المؤرخين العرب القدماء على أن ثياب مزيقياء كانت تُمزَّق سنوياً؛ فإن الأندلسي ينساق وراء رواية وهب ليضيف إليها من مصادر أخرى قد لا يشير إليها أحياناً. الشائع بصدد هذه العادة التي اشتهر بها مزيقياء، أنه كان يرمي بثيابه نحو رعيته. فهل نفهم من هذا أن الملك يظل ـ في هذه الحالة ـ عارياً؟ باستثناء وهب، والأندلسي المتعيّش أصلاً عليه، فإن أيّاً من الإخباريين الآخرين لا يكاد يقطع بكون والد مزيقياء هو «عمرو بن ماء سماء» والذي سُمِّي بهذا الاسم «لأنه كان يقوم في القحط مقام القطر»[١٨] وهذا التوصيف يتوافق وينسجم مع الكرم غير المحدود الذي تنطوي عليه ممارسة ابنه مزيقياء لعادة رمي الثياب المرصَّعة بالجواهر. كلاهما إذن، الأب والابن على حدّ سواء؛ يتسمان بمقدار مذهل من الشهامة والكرم بحيث إنهما كانا يهبان الأتباع والرعايا كل ما هو عجائبي.

إذا ما أخذنا ما يقوله الهمداني[١٩] على محمل الجدّ؛ من أن أحد أحفاد مزيقياء كان «نبيّاً في اليمن»[٢٠] ويدعى: [عمرو بن الحجر]، فإن صورة شخص مفارق ستكون قد اكتملت أمامنا: صورة ملك اسمه مزيقياء بن عمرو بن عامر بن ماء السماء. ويبدو أن ثمة علاقة لا تماريها العين، بين عبادة (الإله الحجر) معبود عرب الجنوب القديم، ثم معبود عاد وثمود، والتي سمَّت بعض مواضعها وأوطانها باسمه، مثل (الحجر) في الحجاز و(الحجر) في الشام،

و(حجر) اليمامة؛ وبين ظهور هذا النبي الذي يدعى (عمرو بن الحجر). ما يؤكد ذلك أن بعض النقوش اليمنية الأصل والتي عثر عليها المنقّبون تتضمن اسم المعبود القديم هذا: (الحجر).

وفي بعض النقوش الثمودية نجده باسمه الحقيقي (ابن حجر)[٢١] كإله سبئي يطابق الآلهة النجميّة عطار. وهذا دعم قوي لرواية الهمداني في (الإكليل) وبرهان أكيد على دقة معلوماته. بالإضافة إلى ذلك، ومن أجل دعم وتأييد تصورنا عن مزيقياء كشخص مفارق، قدسي، وأن ممارسته تندرج في سياق طقس ديني، لا مجرد عادة اشتهر بها؛ فإننا نسلّم - جزئياً - بروايتي وهب والأندلسي ولكن على أساس إسنادهما بالأدلة. وفي هذه الحالة سيكون مزيقياء لا مجرد ملك يقود جماعة مطرودة من أرضها، وإنما هو كاهن من كهنة اليمن، الذين أسّسوا لها حلماً جديداً بعد انهيار سدّ مأرب؛ وبالتالي فهو لا يُعد شخصية أسطورية تماماً، وإنْ بدت هذه الشخصية مؤَسْطرة. بذا سوف يستقيم فهمُ الطقس الديني المُمارس بوصفه «طقساً قربانياً» ينطوي على عُرْية ذات طابع ديني. وهذا هو مغزى سؤالنا الآنف عما إذا كان الملك يجلس أمام رعيته عارياً بعد أن يتم تمزيق ثيابه؟ هذه الطقوس بكل كثافتها الرمزية نجدها في الرقصات الدينية الثمودية في (الحجر) الشامية، والتي كانت تجري على أساس العُري (الديني).

لقد مارست (ثمود) ديانة ذات طابع طقوسي، وتضمنت مشاهد من رقصات عارية يشارك فيها الرجال والنساء والصغار، عادة، وهذه حفظتها الرسوم المتروكة فوق الصخور والتي نقلها علماء الآثار (فيلبي مثلاً Philby). بهذا المعنى يكون الاستيلاء الأسطوري لثعلبة العنقاء (ابن مزيقياء) على الكعبة منسجماً مع الطبيعة الدينية

للنزاع الذي كان مُستعراً حول مكة بين عرب الجنوب وعرب الشمال؛ بما أن [المكان المقدس] هو مصدر حماية من خطر الفناء الجماعي الذي يترصّد هذه الجماعات المطرودة من «جنة عدن».

برأي المسعودي(٢٢) والأندلسي(٢٣) فقد وقع خراب [جنة عدن] على هذا النحو: [كانت السيول تنحدر من الجبال هابطة على رؤوسها حتى تُهلكَ الزرعَ، فصُنعت لها مصارف إلى البحر بتقدير عُمِّرت به البلاد. ثم كانت «العصور» فعمل الماء في تلك الأنقاب فأضعفها فغَلبَ الماء عليها وجاء السيلُ فدفعها فخرجت البلاد حتى تقوّض سكان تلك الأرض عنها. وقيل خرَّبت الفأرة السدّ ليكون ذلك أظهر في الأعجوبة. وذلك لا اختلافَ فيه عند أهل تلك الديار لشهرته].

خراب السد إذن، تمّ تصويرهُ وكأنه جرى بفعل فأرة. أما في الواقع، فإنه كانت يتآكل وينهار بفعل قوة اندفاع المياه؛ ثم التقادم في الزمن، حيث راحت أركانه، في نهاية المطاف، تتداعى مهدِّدة بفناء القبائل وخراب وتدمير «جنّتها». لا شك أن إظهار خراب السدّ وكأنه جرى بفعل (المناجذ) أو الخُلد، هدفه تبيان عجائبية أخرى تضاهي عجائبية إنشاء السدّ وتكون رديفاً لها. فكما أن السدّ كان أعجوبة العربية الجنوبية وبفضله صارت لقبائل العرب العاربة (البائدة) جنة عن يمين وجنة عن شمال: ﴿لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنّتان﴾(٢٤) فإن انهياره لا بد أن يكون، أيضاً لسبب عجائبي. لقد طُردَ الإنسان من «الجنة» بفعل الأفعى، والميثولوجيا الإسلامية تصوّرها كدابةٍ شبيهة بالبعير (الثعالبي مثلاً: عرائس المجالس)، بينما تُطرد القبائل العربية من «الجنة الأرضية» بفعل الفأرة. في الحالتين ثمة ما هو عجائبي يتمُّ استرداده كذكرى قديمة،

وكل ذلك انسجاماً مع منطق الخطاب الأسطوري الذي يتأسس على ما هو عجائبي، فالأب هو «ماء السماء» في زمن القحط، وهذه إحالة رمزية إلى فكرة الرب في السماء والابن هو واهب الثياب المرصّعة بالجواهر، بينما الزوجة كاهنة ترى الخراب في الرؤيا. أما الحفيد فهو النبي.

خلف هذه العجائبية تكمن كثرة من الحقائق المفقودة عن التاريخ.

اشتبه [نولدكه] ١٨٣٦ ـ ١٩٣٠ في قراءته لتاريخ العرب القديم من منظور النص القرآني، بأن «مزيقياء» تسمية أطلقت على الملك عمرو بن عامر بعد أن تمزّقت القبائل العربية إبّان هجرتها بقيادته أثر خراب السدّ، وليس قبل هذا الحادث التاريخي؛ وبالتالي فإن لا علاقة لهذه التسمية بما زُعم عن عادة تمزيق الملابس. لا ريب أن [تيودور نولدكه] فهم السور القرآنية بعمق نادر. وأطروحته إلى جامعة كوتنجن (١٨٥٦) حول (نشوء وتركيب السور القرآنية) جعلته في صدارة العلماء الألمان والمستشرقين عموماً، لأنها قدمته كصاحب قراءة نقدية دقيقة؛ وعبر هذه القراءة أمكن له أن يستدلّ إلى فهم جذري لإشارات الآية القرآنية: ﴿فجعلناهم أحاديث ومزقناهم كلّ مُمزق﴾[٢٥] التي فهمها على أساس كونها إشارة قرآنية إلى (تمزق) سبأ، المملكة، وقبائل العرب العاربة أيضاً، وهو ما يعني، ضمناً، إشارة إلى «مزيقياء» الملك اليمني. والحال عينه ينطبق على قراءته للآية: ﴿وقال الذين كفروا هل ندلُّكم على رجل ينبئكم إذا مُزّقتم كل مُمزق إنكم لفي خلقٍ جديد﴾[٢٦]. بكلام ثانٍ: كانت موضوعة [نولدكه]. تصبُّ، في سياق تأويل اسم مزيقياء داخل إطار أعمّ عن تمزق العرب بعد خراب «جنة عدن» وبدء الهجرة الكبرى من جنوب غرب الجزيرة العربية؛ ولذا لم يُقِمْ

أدنى وزن لاحتمال أن تكون التسمية سابقة بالفعل لهجرة القبائل، أو أنها ترتبط كما ارتأى الإخباريون القدماء بممارسة ذات طابع طقوسي. ومع أننا نسلّم بالقراءة الدقيقة لـ [نولدكه] ونفهم جوهرها فهماً صحيحاً، إلاّ أننا نشتبه في محاولة إسقاط اعتبار هام من اعتبارات الخبر التاريخي والقائلة بإمكانية النظر إلى «تمزيق» الثياب بوصفها سلوكاً طقسياً. بسبب ذلك سنعامل ـ جزئياً ـ هذه القراءة على أنها قراءة أقل راديكالية مما نتوقع، لأنها تهشم، بقصدية فاضحة، كل رابطة محتملة بين (تمزق) القبائل الناجم عن الهجرة وكما وصفه القرآن، وبين «تمزيق» ثياب الملك بما هو ممارسة طقوسية ذات طابع ديني، تعبّر رمزياً عن «تمزيق» جسد الملك الذي يعرض، في إطار سلوك قرباني، جسده لكي يمزق رمزياً؛ تماماً كما هو الحال مع الأضحية القربانية في ثقافات العرب القدماء والجماعات المماثلة.

إهمال إمكانية وجود «شعيرة» دينية ترتبط بالسدّ (العجائبي) بما هو منشأة ذات [طابع مقدس] عند عرب الجنود على نحو أخص، من شأنه أن يفاقم من مصاعب فهم الأسطورة؛ وبالتالي من مصاعب فهم الحدث التاريخي برمته. ولذلك سنعيد تأويل تسميته «مزيقياء» في سياق تأويل جديد للأسطورة لأجل فهم أفضل للحدث التاريخي المؤسْطر. إن الطريقة المثلى للبرهنة على هذا تكمن، أولاً وأخيراً، في إبراز الأدلة؛ وفي هذا الصدد لن تعوزنا لا الشواهد ولا الأدلة فهي كثيرة، تثبت، بالضد تماماً مما افترض نولدكه، أن «مزيقياء» تسمية ترتبط بممارسة طقس ديني. دون أن يعني ذلك، بالطبع، نفياً أو إسقاطاً للمعنى الدقيق في قراءة نولدلكه للآية القرآنية على مستوى إشاراتها لتمزق القبائل العربية الجنوبية بعد هجرتها، فهذان أمران منفصلان منذ البداية.

إن ملوك الحيرة (مدينة الكوفة حالياً في العراق) وهم من قبائل اليمن ويَمُتّون بصلات قربى حميمة لملوك سبأ وحمير، عرفوا بممارسة طقوس دينية متنوعة، يمكن لنا أن نشتبه بتماثل واحدة منها مع طقس تمزيق الثياب هذا؛ نعني عادة رمي الثياب الملوكية في المجلس على الرعايا. وقد روت المصادر التاريخية بإسهاب كيف أن عمرو بن هند المعروف بـ «مضرّط الحجارة» أو «المحرِّق» كان يهدي، كل عام، ثوبي ابنه «المحرِّق الثاني» لزعماء القبائل وأسيادها، الذين يتبارون أمامه في إظهار شرف وعلو مكانة أسرهم وقبائلهم، وعرفت هذه الأسطورة بـ (بُرْدي مُحرِّق). كانت الثياب ترمى في المجلس في موسم محدد تعرفه القبائل؛ وبالطبع فإن إهداء ثياب الابن (ولي العهد) وخلعها على أشخاص آخرين، هو في الصميم، ممارسة ذات طابع قرآني (نذور). وعلى الأرجح فإنه ينطوي على حقيقة كونه «بقايا» ممارسة طقوسية قديمة لم يبقَ منها سوى الذكرى، وكانت ذات يوم تتطلب تمزيق الثياب، بينما تستدعي في عصر ملوك الحيرة لبسها تبركاً. والدليل على ذلك أن هذه الثياب تسمى ثياب «المحرِّق» وهو إله بكر بن وائل وقبائل أخرى في بادية السماوة واليمن. بل إن الأساطير العربية القديمة التي تشير إلى «المحرِّق» لا تكتفي بذلك؛ وإنما تضيف إليه احتمالاً قوياً بوجود «بقايا» معتقدات طوطمية تلازمت مع عبادة «مُحرِّق»، الأمر الذي يجب أن يلفت انتباهنا إلى صلة محتملة من نوع ما بطقس «المحرِّقات» في اليهودية، وكذلك بأسطورة (دروع داود) إذ إن كلمة (درع) تعني الثوب (ولا يزال يستخدم حتى اليوم في اليمن للإشارة إلى ثياب النساء)؛ الأمر الذي يؤكد أن التسمية كانت ترتبط بأساطير قديمة، وبمعتقدات دينية أقدم بكثير من عهد اليهودية[٢٧].

إن تنافس القبائل على الثياب الملوكية (قربان الملك) يماثل، في مظهره، تنافسها في مجلس مزيقياء على امتلاك (قطعة) أو مزق من ثيابه. ويمكن لأجل فهم أفضل لظاهرة تناهب المقدس، كما هو الحال مع محاولات نهب كنوز الكعبة إثر كل محاولة لاحتلال مكة، وهذا نراه في حملات الملوك اليمنيين ثم في حملة أبرهة الحبشي؛ أن نشير إلى أن الأحجار الكريمة في الثياب، مثلها مثل الأحجار الكريمة في (المكان المقدس)، هي تجسيد للمقدس نفسه، الذي يشعّ، ينتشر ويتشظّى وتتوزع بركته. ولما كان المقدس قابلاً، بطبيعته، للتوزع والتشظي وبالتالي الحلول في دائرة واسعة من الأشياء، فإن قداسته سوف تشعّ في كل جزء يتّصل به أو يتلامس معه. والثياب هي إحدى هذه الأشياء التي يتلامس معها جسد الشخص المفارق، أو (المقدس). وعندئذٍ فإن الحصول على «مزق» من الثياب يعني امتلاك البركة أو ربما امتلاك المقدس نفسه رمزياً. وحتى اليوم لا تزال بقايا هذه الممارسة الطقوسية سائدة ومنتشرة في كثرة من المظاهر وفي أنحاء واسعة من البلدان العربية. فأبناء الطائفة الشيعية في العراق (مثلاً) يسعون في أثناء زيارة المراقد المقدسة في النجف وكربلاء والكاظمية، إلى الحصول على «مزق» من كسوة الضريح. وغالباً ما يدفع الزوار نقوداً لقاء هذه المزق لوضعها في معاصم الأطفال في هيئة أطواق خضراء يسمى الواحد منها «عَلق» وذلك طلباً للشفاعة والبركة من الإمام. وهناك معتقد شعبي رائج يقول بأن هذه «المزق» الخضراء مأخوذة، حقاً، ومباشرة من كسوة قديمة للضريح، مع أنها يمكن أن تكون، بسهولة، مجرد قطعة قماش شبيهة بكسوة الضريح لا أكثر؛ هذا إذا أخذنا بنظر الاعتبار العدد الهائل من الراغبين بشرائها. المهم في هذا أن التعلّق بفكرة الحصول على قطعة تلامست مع جسد المقدس، يعني ـ بالضرورة

ـ أن القدسية حلّت فيها، وبالتالي فإن امتلاكها يعني الامتلاك الرمزي للبركة. وهذا كما نلاحظ يفي بالغرض وظيفياً ما دامت الكسوة الرمزية تقوم، بالنسبة للزوار، مقام الكسوة الحقيقية والقديمة (الأصلية) التي ستمتلك في هذه الحالة، عمراً أسطورياً يجعل منها كسوة أزلية غير قابلة للتلاشي، بل هي مستمرة باستمرار المكان المقدس. وفي الميثولوجيا العربية الإسلامية، فإن إحدى مَرويات الثعلبي[٢٨] تقول إن يوسف أُنقذ من الهلاك في البئر بفضل تعويذة كانت في رقبته هي «مِزقة» أو «خرقة» من قميص إسحق؛ إذ ما إن نزعها عن عنقه وقام بارتدائها كقميص، حتى كان شبح الموت يتلاشى من أمامه.

هذا التناهب للمقدس في صوره الرمزية والطقوسية المتعدِّدة؛ تجسيد لفكرة تشظي المقدس وانتشاره، ولذا سوف تسعى كل جماعة بشرية على صلة به، إلى استخدام الأشياء التي يحلُّ فيها عبر الملامسة.

على المستوى الرمزي للممارسة، يمكن عبر قراءة متمعنة في الأسطورة ومصادرها، أن نحصل على تصور أكثر شفافية للبُعد القرباني: بما أن الملك يقوم برمي ثيابه لتمزيقها من قبل الرعية، فإنه بذلك يتيح لهم أن يقوموا رمزياً «بتمزيق» جسده، فيما يقوم هو، وفي هذه الحالة فقط، بعرض جسده كقربان (وفي الإنجيل يعرض المسيح جسده كقربان). هذا الاحتفال الطقوسي بتمزيق جسد الملك رمزياً، عبر تمزيق ثيابه وتناهبها، قد يرتدّ في الواقع إلى ممارسة أقدم عهداً، عندما كان الملك يُعرض أيضاً كقربان من قبل الجماعة البشرية. وهذا ما تفيد به محاولة مزيقياء قتل ابنه. إن ما بدا حيلة مُدبَّرة من قبل الملك لتبرير هجرته وبيع أملاكه، يتعلق أولاً وأخيراً

بنمط من «الأزمة القربانية»؛ فقد بلغ خطر دمار السد حدّه النهائي ولم يعد يجدي نفعاً تمزيق الثياب رمزياً، بل لا بد من أضحية حقيقية لا أضحية بديلة. هذه الأضحية كانت بلا مراء، الابن الذي همّ والده الملك بـ (ذبحه) في الاحتفال الطقوسي الجماعي بالهجرة.

أراد مزيقياء، في الواقع، تقديم ابنه كأضحية حين قرر قتله (ذبحه) تقرباً للآلهة ومن أجل أن لا يحيق الدمار بالسدّ ويعصف بالجنة الأرضية، لكن الجماعة البشرية (القبائل) منعته من ذلك، تماماً كما سوف تمنع قريش سيّدها عبد المطلب من ذبح ابنه عبد الله (والد الرسول) (ص)؛ لأنها رأت في القربان البشري ارتداداً عن الشريعة الإبراهيمية التي قامت في الأصل، على أساس إحلال البديل الحيواني (الكبش) محل الإنسان في التقدِمة الإلهية. وهذا ما يمثل - برأينا - سرّ النزاع الحقيقي بين مزيقياء والقبائل في الوليمة الطقوسية التي أقامها. لقد تمَّ إحباط مخطط الملك في تقديم ابنه كقربان، عبر تلميح الأسطورة إلى غضبه وتهديده ثم عودته عن القتل، وهذه بامتياز كل شروط وعناصر «الأزمة القربانية» التي ينفجر بعدها العنف ضد الجماعة؛ إذ إثر فشل مزيقياء في ذبح ابنه تم تنظيم الهجرة الجماعية.

إذا ما وضعت هذه الانطباعات في سياق الهجرة الكبرى التي قادها مزيقياء بعد نبوءة الكاهنة بالطوفان الوشيك؛ فإن تناهب الجماعات والقبائل لأملاكه سيندرج بكل يقين في الحيز عينه للممارسة الطقوسية لا خارجها، حيث سيكون بإمكان كل قبيلة، وفي النهاية، كل جماعة مهما كانت صغيرة، أن تفوز بجزء خاص بها من الملك، ومن سلطته المُوزّعة بين القبائل. هذا التوزع

للسلطة، تشظّيها، انطلاقاً من الوليمة كاحتفال طقوسي، يُعبّر عن تطوير منظم لشكل التناهب، ولنقُل تنظيماً لشكل التناهب وتحويله من تناهب فوضى إلى تناهب قانوني: عودة السلطة من الملك إلى القبائل؛ وهذا ما تعبّر عنه بدقة، معظم الإشارات الإخبارية عن ظهور «ملوك الطوائف» في اليمن في أعقاب بيع مزيقياء أملاكه وقراره بالهجرة. بل إن «بيع الأملاك» يعني، بلغة العقد التجاري، انتقالاً صريحاً لملكية «السلطة» من مالكها السابق إلى مالكيها الجدد: القبائل. ولذا جرى الربط بين الظاهرتين، الهجرة وملوك الطوائف، بما يعني أن سلطات جديدة قد حلت ـ بالفعل ـ محل سلطة سابقة، في سياق أزمة كبرى اندثرت فيها الممارسة الطقوسية وتلاشت شحنتها الرمزية. لكن عودة السلطة إلى القبائل عَنت أن مرحلة مغايرة قد بدأت في حياة هذه الجماعات يفك فيها كل طرف صلته بالطرف الآخر وينفرد عنه في مسار خاص به. ولعل تعبير «انخزعت» خزاعة بمعنى حادت عن الطريق أو انحرفت صوب طريق آخر (بطن وادي مرّ) إنما يتمثل هذه الواقعة بأفضل ما يمكن من الكلمات الدّالّة والمباشرة، على نمط التشظّي المصاحب للعقاب السماوي في مرحلة الأزمة القربانية؛ حيث ينفتح الأفق أمام سائر الجماعات للبحث عن «جنات» موعودة في تكرار رمزي للطرد الأول من الجنة السماوية.

تلك هي الإشارات الرمزية للأسطورة عن تفكّك الدولة الحميرية الأولى ونشوء مراكز جديدة للسلطة: ملوك الطوائف. تؤكد رواية الأندلسي عن البيهقي أن حادث السيل العَرِم (انهيار سدّ مأرب) حدث في زمن الصراع بين الإسكندر المقدوني ودارا ملك فارس، وأن ملوك الطوائف ظهروا في هذا الوقت. لكن دارا هُزم، في الواقع، أمام اليونانيين بقيادة الإسكندر زهاء ٤٩٠ق.م؛ بينما لا

يوجد أي دليل على أن السد انهار في هذا التاريخ. إذا كان التاريخ الذي يقترحه البيهقي لانهيار السد؛ غير مقبول من جانبنا، فإننا ـ مع ذلك ـ يمكن ان نتقبل فرضية الترابط بين هزيمة فارس وتفكّك الدولة الحميرية بما أن اليمن كانت حليفة فارس دينياً وسياسياً؛ وبالتالي فإن هزيمة فارس أَفْضت إلى نمط من «تمزّق السلطة» في اليمن. وفي هذه الحالة نقوم بإبعاد حادث السيل العَرِم عن الواجهة وتعيد إدراجه في زمن أعلى. البلاذري من جانبه، يقترح أن نربط بين انهيار سدّ مأرب وعصر نبوخذ نصر وتحديداً بعد سقوط أورشليم[٢٩]. هذا يعني أن الحدث كان عام ٥٦١ق.م. (سقوط القدس بيد البابليين) وهذا أيضاً لا يبدو مقبولاً، ففي هذا الوقت كانت هناك هجرة معاكسة: إنزياح قوي صوب البداوة (كما تقول رواية البلاذري نفسه عن رحيل بني إسرائيل صوب الحجاز بعد الاحتلال البابلي).

هذا التوزّع للسلطة ـ أخيراً ـ سوف يمكّن كل جماعة من الجماعات، قبيلة أم شعباً من الشعوب القديمة، من امتلاك حلمها الخاص بها كامتياز إلهي: بلوغ أرض بعينها، هي في نهاية المطاف (أرض الميعاد) أو «الجنة الموعودة». وهذا ما تمَّ قوله بلغة أسطورية من خلال الوليمة الطقوسية الاحتفالية، المكرّسة للهجرة صوب الصحراء، مثلما تمَّ تجسيده عبر القرعة التي أجراها الكاهن ووعد كل قبيلة بأرض خاصة بها؛ جنة بديلة عن الجنة المدمرة أو التي ستُطرد منها. وبذا فإن التناهب يكون قد أفضى إلى نتائج غير متوقعة، أساسها فكّ الارتباط النهائي داخل القبائل وبين بعضها بعضاً، لمزيد من التمايز الثقافي والافتراق والتباعد، فتكون خزاعة هي (خزاعة) ووادعة هي (وادعة) وغسان هي (غسان). «آليات النهب» هذه، وسواء كان ذلك على مستوى الطقوسية الرمزية

(نهب ثياب الملك) أم على مستوى الواقع الفعلي (نهبُ الأحجار الكريمة والطمع بالاستيلاء على ذهب وأموال المكان المقدس أو أجزاء منه) تحمل مضموناً محدداً هو مفاقمة التمايز وجعل الافتراق وتهشيم الوحدة العضوية، قانوناً يحكم قواعد العلاقات الجديدة بين القبائل. لن تعود هناك (جنة) تجمع الآلهة بالبشر في إطار وحدة إيكولوجية عميقة، بل (جنّات) متباعدة ومتمايزة. ينجم عن تشظي المقدس في سياق الأزمة الدينية ذات الطابع القرباني، تشظٍّ موازٍ، مماثل، يطال الجماعات التي تسعى إلى امتلاكه. قد يفسر لنا هذا سراً من أسرار فكرة تعدّد الآلهة في الوثنية، بوصف هذا التعدد أحد مظاهر التشظي الاجتماعي. ففي حين تلازمت الوثنية مع فكرة تعدّد الآلهة، وهذه بوجود «جماعات» غير موحّدة، كانت الديانة التوحيدية تتلازم، على العكس من ذلك، مع وحدة الجماعات ووحدة العقيدة. لقد نظّمت الديانة التوحيدية آليات التناهب وقامت بتقييدها بنظام صارم من الأحكام وحتى الاعتبارات السلوكية، بل بتحريم التناهب عبر تحويله إلى سلوك رمزي (الاكتفاء بالحصول على مِزقة من كسوة الضريح، لا يُفترض في كل الاحوال أن تكون حقيقية تماماً، ولكن يمكن اعتبارها كذلك مادامت تؤدي وظيفياً الغرض ذاته: السماح بامتلاك علامة من علامات انتشار المقدس وتشظيه). لذا تعني الوثنية (قبائلية) بينما يتلازم الإسلام مع فكرة الأمة.

فيما يتصل بزعم الإخباريين العرب القدماء عن محاولة [ثعلبة] بن عمرو بن مزيقياء احتلال مكة بعد الهجرة من اليمن، ومن أجل فرض سيطرة يمنية مباشرة على الكعبة بإزاحة [جَرهُم]، فمن الواضح أن العلاقة بين خراب «جنة عدن» والاستيلاء على المكان المقدس للعرب، إنما يتأسس فوق الأرضية ذاتها من فرضيتنا عن

(الدافع الديني) للخروج أو التيه في الصحراء بحثاً عن «مدينة مقدسة» مضاءة، أو عن جنة. يقول الأندلسي[٣٠] إن [ثعلبة] هذا هو [ثعلبة العنقاء] وأنه كان الابن الذي لطم والده الملك أثناء الوليمة، نافياً بذلك وجود شخص آخر اسمه [مالك]. لا بد لنا واستناداً إلى الطبري والأزرقي، من وضع مسألة تحرك ثعلبة العنقاء هذا، للاستيلاء على مكة، في سياق الصراع المحتدم بين القبائل العربية البائدة على (المكان المقدس) قصد احتكاره وإقصاء ونفي الآخرين عن محيطه، بل ودفعهم صوب الصحراء. وهذا هو بالضبط مغزى قول ظريفة الكاهنة ـ في الأسطورة: [خذوا بعيراً وخضّبوه بدم. تكون لكم أرض جَرهم]. فهذه المحاولة هي حلقة في سلسلة محاولات لإخضاع عرب الشمال ووضع الكعبة تحت إدارة جنوبية مباشرة.

كان طموح اليمن، وباستمرار، تحقيق حلم الاستيلاء على مكة. هذا الحلم الذي لن يخفت أو يتلاشى حتى مع انهيار «جنة عدن» وتفكّك الدولة الحميرية، وهو سيجري تحت ستار «خدعة» دبرتها (هزيل) تارة وأحبطها تبان أسعد، وتارة أخرى تحت ستار الثأر من تغوّط أعرابي عدناني في [القليس]، ثم مرات لا عدَّ لها بفعل دوافع وحجج ذات طابع ذرائعي كالطمع بنهب «كنوز الكعبة». من الهام أن نلاحظ ـ هنا ـ أن زحف الملك اليمني تبّان أسعد أو ابنه حسان[٣١] باتجاه مكة للاستيلاء على الكعبة، والذي انقلب إلى (زحف سلمي) انتهى بتجديد كسوة الكعبة بدلاً من هدمها، وهو مجرد مظهر واحد فقط من مظاهر التوتر التاريخي بين القبائل اليمنية والحكّام الحميريين، والذي كان ينجم آنئذٍ عن خضوع اليمن، دينياً، لنفوذ فارس مرة أو لنفوذ روما عبر الحبشة مرة أخرى. ولكن في عصر تبّان أسعد بدا أن هذا التوتر قد أخذ بعداً دينياً

صريحاً، إذ كانت اليمن تخضع ـ فعلياً ـ في هذه الآونة لنفوذ فارس الديني إثر اعتناق (الملك) تبّان أسعد لليهودية. وهذا ما تعبّر عنه المعارضة القوية التي أبدتها القبائل وتمثلت في قتل أسعد ثم ابنه حسان فيما بعد.

الإطار الديني للصراع حول الكعبة، إذن، كان يخفي طموحاً سياسياً حتى في ظل تدهور حالة الدولة المركزية في الجنوب، إذ عندما كانت اليمن تسقط في قبضة الاحتلال الحبشي فإنها كانت مع ذلك مستعدة للذهاب شوطاً أبعد صوب غزو مكة باستخدام أسلحة المستعمرين الأحباش أنفسهم، وهي الحادثة التي يعرفها العرب بـ (عام الفيل). لقد نظّم أبرهة حملته على مكة (زهاء عام ٥٧٠م) أي على مقربة من مولد النبي محمد (ص)، فكانت آخر محاولة يُعلن فيها دفن الحلم اليمني القديم نهائياً. قبل هذا الوقت، كان خلم الاستيلاء على مكة قد تجلى في أنصع صورة إبّان قوة الدولة اليمنية في الدور الحميري الأول بتسيير الحملات العسكرية التي كان الملوك اليمنيون يقودونها بأنفسهم؛ ويمكن إحصاء ثلاث حملات كبرى ـ حسب الإخباريات القديمة المؤيد بعضها بالنقوش والدلائل الآثارية: حملة تبّان أسعد، ثم حملة حسان، وأخيراً حملة أبرهة الحبشي. لقد التقط الأحباش هذا الطموح اليمني وعملوا على تحريكه وتغذيته؛ وذلك ما تجسده ـ على أكمل وجه ـ حملة (عام الفيل) الفاشلة. شكلياً قد يبدو الأمر أمام الباحث، وكأن الأحباش كانوا يقومون فعلياً بإرضاء طموحات أسيادهم الرومان بمدّ النفوذ المسيحي داخل الجزيرة العربية، بيد أن مثل هذا التقدير يستبعد، في الواقع، حقيقة الطموح اليمني الذي كان يجسّد تطلعات اليمنيين إلى فرض نفوذهم وإن بواسطة الاحتلال الجيش للجزيرة العربية. الباعث الديني الدفين يقف خلف هذه الحملات

إلى النهاية، ويعبّر في الآن ذاته عن مأزق اليمن، التي نجحت في بناء حضارة زراعية راقية ولكنها فشلت في امتلاك رسالة دينية كبرى. هكذا تحطمت على أعتاب مكة كل الحملات العسكرية: أخفقت أثينا عبر فشل حملة غالوس (٢٥ق.م) ثم فشل الفرس عبر اليمن مع نشر المجوسية فيها ثم اليهودية وأخيراً أخفقت اليمن نفسها بعد تحول زحف تبان أسعد ثم ابنه حسان إلى (زحف سلمي) انتهى بتجديد كسوة الكعبة بأرقى أنواع القماش اليمني. ولذا يمكن النظر إلى حملة [ثعلبة العنقاء] بن عمرو بن مزيقياء، على أنها أسطورة من نسج الإخباريين اليمنيين وأن لا وجود لها في التاريخ. ولكن مع هذا لا بد من استقصاء مغزاها: فهي تُفصح برأينا، عن حلم مقموع بامتلاك المكان المقدس؛ وتعبّر عن حساسيّة يمنية خاصة حيال مسألة تحرّر مكة أو إفلاتها من النفوذ اليمني المباشر، وبالتالي فمن المشكوك فيه أن تكون قد وجدت بالفعل حملة من هذا النوع. وطبقاً لكل الروايات التاريخية، وحتى استناداً إلى خبر الأندلسي ووهب بن منبه وسواهما عن هجرة مزيقياء، فإن مَنْ قام عملياً بغزو مكة وإزاحة جرهم، إنما هم (خزاعة) القبيلة المهاجرة التي زعم أن اسمها استُمد من انحرافها عن خط الهجرة صوب بطن مرّ، وهو من وديان مكة. ولذلك يمكن دعم وتأييد فرضية سقوط حكم جَرهم بعد هجوم نظمته (خزاعة) بخبر تاريخي تفيد به جملة من المَرْويات عن استقرار مزيقياء (المؤقت) في مضارب قبيلة علكّ؛ ثم موته المفاجىء هناك قبل أن يعود الرواد الذين أرسلهم لاستطلاع الأرض «الموعودة». أما حملة [ثعلبة] فلا وجود لها في كتب التاريخ، ولعلها ترداد لصدى الذكريات الجنوبية عن المحاولات الفاشلة للاستيلاء على الكعبة؛ ولنقلْ إنها استرداد بلغة رمزية لتلك المحاولات مع إضفاء ما يلزم من الوقائع

المناسبة لكي تبدو حقيقية تماماً؛ بدلالة تأكيد الأندلسي (مثلاً) أن [ثعلبة العنقاء] مات جرّاء الحمى التي اجتاحت معسكره وأدت إلى هلاك جيشه وهو على أعتاب الكعبة، وهذه ـ كما نعلم ـ هي ظروف اندحار وموت أبرهة الحبشي وجيشه في [عام الفيل]. والعبارة التي يستخدمها الأزرقي(٣٢) والأندلسي(٣٣) والقائلة حرفياً: [وكانوا في بلد لا يدرونَ فيه ما الحمى؟] تنطبق على حالة أبرهة. ومع ذلك فإن إلحاح الأسطورة على وجود حملة يمنية مبكرة لاحتلال مكة في أعقاب انهيار سدّ مأرب، يمكن أن تكون تأويلاً لمستوى من مستويات الخطاب القائل بوجود [توأمين] وهذا ما سنحاول تبيانه: تزعم الروايات أن [مالك] هو الابن الذي صفع والده أثناء الوليمة، بينما تنفي روايات أخرى وجود شخص اسمه [مالك] أصلاً وتحل محله آخر هو [ثعلبة]. ثمة دلالة يفرضها الخطاب الأسطوري في هذا الإطار لا يتعيّن إهمالها، نفي وجود ابنين لمزيقياء أحدهما حقيقي والآخر مزيف. وبينما يُدّعى أن أحدهما ارتكب (الخطيئة) بحق والده يُزعم أن الآخر ارتكب خطيئة بحق المقدّسات حين سعى إلى احتلال مكة. في الحالتين نحن أمام المنطوق الأسطوري ذاته بشأن [التوائم] حيث تتماثل ـ آنئذٍ ـ حالة العدوان على الأب (البشري، الأرضي) مع حالة العدوان على الرب (الأب السماوي للبشرية) ولذا فإن العقاب الملائم هو الهلاك. إنطلاقاً من هذه النقطة في الخطاب الأسطوري بما هي بؤرة الأزمة الناشئة عن وجود [توأمين] أحدهما (دنس)، ولأن معضلة تصنيف التوائم، في جوهرها، هي معضلة تصنيف أنطولوجي، فإن ما يتبدى أمامنا، والحال هذه، إنما هو الشخص الواحد باسمين: مالك وثعلبة. وإذا كنا ـ بالفعل ـ أمام شخص واحد لا شخصين فإن ما حدث، كان وببساطة، موت أحدهما

بفعل العقاب السماوي جرّاء ما ارتكب من خطيئة، وهذا ما سوف يُعيدنا من جديد إلى نمط الصراعات الدائرة بين [التوائم]، إذ لا بد من إحداث تمايز نهائي بينهما، انفصال وفك ارتباط لا يعود فيه أحدهما شبيهاً للآخر أو مماثلاً له. وهذه هي الصورة النموذجية التي نراها في أسطورة [إرَم] حيث الملك شدّاد وشقيقه شديد، وفي أسطورة [الإسكندرية]: الإسكندر وشقيقه الفَرَما، وهي ذاتها - أخيراً - الأسطورة الأقدم عن هابيل وقابيل. لا بد إذن من الفصل بين الشقيقين السوسيولوجيين بالقضاء على أحدهما أو بإحداث تمايز نهائي بينهما. وليس ثمة صورة أكثر بلاغة من صورة أحد [التوأمين] وهو يموت بفعل عقاب سماوي على أعتاب [المكان المقدس].

الهوامش:

(*) الفردوس المفقود

(١) **الإكليل**، ج ٢، ص ٢٦٩.

(٢) **نشوة الطرب**، ص ١٤٠.

(٣) **مروج الذهب**، ج ٢، ص ٣٢٥.

(٤) **تاريخ الأمم والملوك**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، مطبعة لايدن - هولندا، ١٨٧٩؛ ج ١، ص ١٥٣.

(٥) **أخبار مكة**، ج ١، ص ٩٢.

(٦) **فتوح البلدان**، ص ٢٤.

(٧) **نشوة الطرب**، ص ١٤٥.

(٨) **الأصنام**: ط القاهرة (الدار القومية) ١٩٦٥ ترجمة: أحمد زكي.

(٩) الأسطورة كاملة في الملحق.

(١٠) رواية المسعودي والأندلسي.

(١١) رواية المسعودي.

(١٢) كل اقتراب مُحرَّم، ممنوع، من المكان المقدس محفوف بخطر الهلاك: أنظر الفصلين (الرابع والخامس) وكذلك حملة أبرهة الحبشي التي انتهت بعقابٍ سماوي: الطاعون الذي أصاب معسكره.

(١٣) عند معظم الإخباريين، انظر الطبري، مثلاً، والمسعودي كذلك.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) الطبري، ج ١، ص ١٤٤.

(١٦) الأندلسي.

(١٧) وهب بن منبه، **التيجان**، ص ٢٨٦.

(١٨) الأندلسي.

(١٩) **الإكليل**، ج ٢، ص ٢٦٩.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) (تاريخ ثمود): أ. براندن.

(٢٢) المسعودي، **مروج الذهب**.

(٢٣) الأندلسي، **نشوة الطرب**، ١٤٠.

(٢٤) **القرآن الكريم**، سورة سبأ، الآيتان: ١٤، ١٥.

(٢٥) المصدر نفسه، السورة نفسها، الآيتان: ١٨، ١٩.

(٢٦) المصدر نفسه، السورة نفسها الآيتان: ٦، ٧.

(٢٧) أنظر مثلاً: **الأغاني**، ٨: ٦٥، الطبري، ٢: ٦٥، **العقد الفريد** (٣/ ١٥٤). هامش محقق الأصنام لابن الكلبي، ١١١؛ حيث يذكر المحرّق كصنم.

(٢٨) **عرائس المجالس**، ص ١٠٧.

(٢٩) البلاذري، **فتوح البلدان**.

(٣٠) **نشوة الطرب**، ص ١٤٥.

(٣١) **السيرة والتيجان، ونشوة الطرب.**

(٣٢) الأزرقي، **أخبار مكة**.

(٣٣) الأندلسي، **نشوة الطرب**.

الخاتمة

﴿أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحٰق ويعقوب والأسباط كانوا هُوداً أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله﴾(*)

يعرض مؤرخ مرموق لطالما أبدى القدماء احتراماً خاصاً لروايته وثقة لا محدودة بها، وذلك بفضل دقة معلوماته وحرصه الشديد على تقديم شهادة موثوقة، حلاً معقولاً ـ نسبياً ـ للمعضلة التي نحن بصددها، نعني تحديد الوقت المحتمل لوقوع انهيار سدّ مأرب. ذلكم هو ابن الكلبي(1). وما دمنا نشكّك ـ في الأصل ـ بالتاريخ الذي يقترحه علماء الآثار لظهورمملكة سبأ جنوب غرب الجزيرة العربية (زهاء ١٢٠٠ق.م) ونعتقد، لأسباب عديدة، أنه غير ملائم ويستلزم تصحيحاً كرونولوجيا؛ فإننا نشكك بالتالي، بتاريخ انهيار السدّ كما اقترحته سائر الإخباريات العربية القديمة. هذا المؤرخ الذي نثق، نحن أيضاً، بروايته على غرار الأقدمين؛ يرى أن انهيار سدّ مأرب حدث على مقربة مباشرة من نهاية عصر (عاد). ولما كنا لا نعرف شيئاً عن هذا العصر باستثناء المَرويات والأساطير، فإن نهايته لا تعني سوى بدء عصر الجماعات والقبائل التي تركت نقوشاً، مثل (ثمود) التي لاحظنا كيف أنها دوّنت جملة من الوقائع التاريخية المتصلة

بديانتها وحروبها مع الآشوريين (بما أن ثمود كانوا خلفاء عاد كما يقول النّص القرآني).

في هذه الحالة لا بد أن انهيار سدّ مأرب حدث في عصر أسطوري بالنسبة لنا، وبذا يمكن استبعاد رواية البلاذري[٢] والأندلسي[٣] لنعيد طرح المسألة من جديد على أساس رفع السقف الزمني لظهور مملكة سبأ، ثم رفع السقف الزمني لحدث انهيار السدّ. من شأن هذا الحل أن يساعدنا في فكّ الارتباط - نهائياً - بين حادثين منفصلين لطالما قام القدماء بدمجهما في عصر واحد نعني:

١ - هجرة عمرو بن عامر (مزيقياء) صوب العراق وبلاد الشام وهي برأينا هجرة قديمة قد تكون ارتبطت - بالفعل - بانهيار سدّ مأرب وخراب ﴿جنة عدن﴾.

٢ - وهجرة ربيعة بن نُصَّر اللَّخمي صوب الحيرة (الكوفة حالياً) التي نعتقد أنها كانت «مستوطنة يمنية» على تخوم بابل، أنشأتها القبائل المحاربة بدعم من ملوك اليمن في زمن شمر يرعش، وقد التحق بها ربيعة مع قبائل أخرى إثر الاحتلال الحبشي لليمن.

لقد أظهرت كثرة من الإخباريات استهتاراً فظيعاً في الإيحاء، وبقوة بأن هاتين الهجرتين حدثتا في عصر واحد وقعت فيه الأحداث التالية: انهيار سدّ مأرب، احتلال اليمن من جانب الحبشة، سقوط القدس بيد نبوخذ نصر، هزيمة (دارا) الفارسي على يد الإسكندر اليوناني وظهور ملوك الطوائف في اليمن. كل هذه الأحداث لا يمكن أن تكون وقعت في وقت أو زمن واحد، لأنها حدثت في الواقع في عهود وعصور مختلفة. نجم عن هذا الإيحاء، دمج الهجرتين في إطار واحد يظهر فيه انهيار السد مرتين: مرة في

عصر (مزيقياء) ومرة في عصر ربيعة بن نصر اللّخمي. وهذا أمر غير مقبول. مثلاً: كان الاحتلال الحبشي لليمن زهاء ٥٧٠ق.م. بينما كان سقوط القدس بيد نبوخذ نصر زهاء العام ٥٦١ق.م. فيما هُزم (دارا) على يد الإسكندر في العام ٤٨٦ق.م. هذا هو مصدر التناقض في الروايات التاريخية التي جعلت من انهيار السدّ وخراب ﴿جنة عدن﴾ حدّاً فاصلاً بين عصرين: عصر ﴿الجنة﴾ الأرضية التي عاشت العرب العاربة تجربتها جنوب غرب الجزيرة العربية، وعصر الهجرة والترحال بحثاً عن أرض جديدة «موعودة».

بصدد الروايتين المتناقضتين لكل من (البلاذري) و(الأندلسي) يمكننا إيجاز نمط التناقض بمثال واحد؛ إذ تجعل رواية (البلاذري) من هجرة مزيقياء حدثاً متلازماً مع انهيار سدّ مأرب، ولكنها تضعه في عصر نبوخذ نصر، ومباشرة إثر سقوط القدس بعد الدخول البابلي ٥٦١ق.م. وهذا مستحيل لأن قوة الدولة البابلية ـ الآشورية آنئذٍ المتمددة خارج حدودها، يمكن أن تعيق بسهولة أي هجرة استيطانية كبرى من هذا النوع. على الضد من هذه الرواية يرى (الأندلسي) ـ والنويري استطراداً ـ أن انهيار سدّ مأرب حدث في عصر الحروب اليونانية ـ الفارسية وأثر هزيمة فارس (الملك دارا)؛ وهو ذاته العصر الذي ظهر فيه ملوك الطوائف. وهذا غير مقبول أيضاً، لأن عصر الحروب اليونانية ـ الفارسية بدأ ـ فعلياً ـ بعد سقوط اليمن بيد الحبشة بزهاء ٨٤ عاماً وهو الزمن الفاصل بينهما.

لكن هزيمة فارس يمكن أن تكون سبباً معقولاً لحدوث ضعف وتراخٍ ثم انهيار في الوضع اليمني، بما أن اليمن كانت تحت النفوذ الديني والسياسي لفارس (المجوسية واليهودية) إذ من المحتمل أن الحبشة اغتنمت ـ لصالح روما ـ فرصة الضعف اليمني للانقضاض على

الوكيل السياسي والديني لفارس في المنطقة: اليمن. وهذا يعني أن هجرة ربيعة بن نصر اللخمي صوب العراق والشام قد حدثت في هذا الوقت. بينما لا يمكن قبول المزاعم القائلة أن هذا الوقت هو ذاته وقت حدوث انهيار السد؛ لأن الأحباش في هذه الحالة سيكونون قد احتلوا بلداً أغرقه الطوفان وهجره سكانه، وبالتالي فمن المستحيل على المحتل أن يفكر بإنشاء [القليس] كبديل للكعبة في بلد محطم. الأرجح أن الاحتلال حدث منفصل تماماً عن حدث انهيار السدّ وخراب ﴿جنة عدن﴾. أما مسألة «ملوك الطوائف» الذين يُزعم تارة أنهم ظهروا زمن مزيقياء وتارة في عصر ربيعة بن نصّر اللَّخمي، فإننا ولأسباب عديدة، نميل إلى الظن أنهم ظهروا في زمن الاحتلال الحبشي لليمن. فكّ الارتباط هذا بين جملة من الوقائع المتشابكة وحصر تداخلاتها في أضيق نطاق ممكن، من شأنه أن يعرض علينا مساعدة ممتازة لأجل إدراج مسألة انهيار سدّ مأرب في (عصرها الأسطوري) الذي يقترحه ابن الكلبي.

يروي ابن الكلبي (وياقوت الحموي) رواية انهيار السدّ انطلاقاً من كونه حدثاً وقع في نهاية عصر (عاد) الأسطوري. وكما هي عادة القبائل في سردها وتناقلها لأسطورة الهجرة الكبرى، التي حدثت مرات ومرات، وبأشكال وصور لا حصر لها؛ فإن [طيء] القبيلة العربية الشهيرة، أضافت اسمها إلى قائمة أسماء القبائل المهاجرة مع مزيقياء في عصر قريب تماماً من عصر زوال (عاد)؛ وقامت ـ تالياً ـ بنسب الأسطورة نفسها على أنها «حكاية» عثورها على «أرض الميعاد» أو «الجنة» الموعودة. وبكلام ثانٍ، قامت بتقديم أسطورتها عن سرّ وجودها في هذا المكان التاريخي الذي صار وطناً لها: (أجأ وسلمى) وهما جبلا طيء المشهوران عند العرب. يقول ابن

الكلبي: لمّا تفرّق بنو سبأ أيام السيد العَرِم؛ سار هؤلاء في هجرة كبرى وكان معهم ابن أخٍ لهم يدعى (طيء). وقد سُمّي طيئاً لـ (طيّه) المنازل طيّاً. لكن [طي] توغل في أرض الحجاز، وكان له بعير يشرد (يتيه) في كل سنة عن إبله ثلاثة أشهر، ثم يعود بعدها وآثار الخُضرة بادية على شدقيه. فقال (طيء) لابنه عمرو: تفقّد يا بُنيّ هذا البعير؛ فإذا شَرَد فاتبع أثره حتى تنظر أين ينتهي. فلما كانت أيام الربيع وشَرَد البعير تبعه عمرو على ناقة فلم يزل يقفو أثره حتى صار إلى جبلين فأقام هناك. فنظر عمرو إلى بلاد واسعة كثيرة المياه والشجر والنخيل والريف، فرجع إلى أبيه وأخبره بذلك. فسار (طيء) بإبله وولدِهِ حتى نزل الجبلين فرآهما أرضاً لها شأن، ورأى فيهما شيخاً عظيماً جسيماً مديد القامة على خلق (العاديين) ـ أي من أبناء عاد الأولى ـ ومعه امرأته على خلْقه وقد اقتسما الجبلين بينهما نصفين: في أحدهما المرأة وتدعى (سلمى) وفي الثاني زوجها ويدعى (أجأ). فسألهما (طيء) عن أمرهما. فقال الشيخ: نحن من بقايا ضحار. غنينا في هذين الجبلين عصراً بعد عصر. فقال له (طيء):

هل لك في مشاركتي إياك في هذا المكان فأكون لك مؤنساً وخِلاًّ؟ فقال الشيخ أجأ: إن لي في ذلك رأياً. فأقمْ فإن المكان واسع والشجر يانع والماء طاهر والكلأ غامر. فأقام معه (طيء) بإبله وولده، فلم يلبث الشيخ والعجوز إلاّ قليلاً حتى هلكا وخلص المكان لـ (طيء)[٤].

هذه هي (الجنة) التي يعثر عليها كل مهاجر تائه في الصحراء؛ (توغل عميقاً في الحجاز) كما هو حال [طيء]، أو توغل عميقاً أكثر في صحاري عدن، كما هو الحال مع ابن قلابة مع [إرَم].

وفي كل الأحوال هناك بعير يهرب أو يتيه يتبعه مالكه لكي يسترده، ولكنه لا يسترد في الواقع سوى الأرض التي وعد بها. في أسطورة [إرَم] كانت هناك إبل تشردُ يتبعها بعير فوقه ابن قلابة. بينما نرى في أسطورة [طيء] بعيراً يشرد تتبعه الإبل بقيادة مالكها لكي يتم بواسطتها امتلاك الأرض الموعودة. وهذه هي الأسطورة ذاتها عن الأرض ـ الجنة التي تتمزق القبائل وتتيه في الصحراء بحثاً عنها. إنه الخروج الجماعي نفسه: (فسار طيء بإبله وولده حتى نزل الجبلين) الذي يتكرر في صور وأشكال لا حصر لها؛ وهو ـ برأينا ـ الأساس الروحي القديم الذي قامت فوقه (عقيدة خراب الجنة): من سدّ مأرب، مروراً بخراب «جنة» مصر بعد الضربات الوبائية العشر في التوراة حيث هاجر بنو إسرائيل، بعد ذلك، نحو الصحراء؛ وانتهاء بهجرة ربيعة بن نصر اللّخمي صوب الحيرة. وهي العقيدة ذاتها التي تُستمد أصولها من واقعة أسطورية أقدم: خروج آدم من الجنة نحو عالم لا عضوي. لقد انبثقت فكرة الأرض الموعودة من قلب هذا التراث الأسطوري الضخم الذي خلفته العرب العاربة قبل زوالها التاريخي استناداً إلى تجربة حياتية مباشرة عاشتها بعمق، وحدّدت الطوفان نقطة بداية له.

من جانب ما، سيبدو من الواضح أمامنا أن انفراد كل جماعة بمسار خاص بها، ثم بحلم خاص بها أيضاً، كما رأينا من هجرة مزيقياء والقبائل وبحثاً عن [أرض ميعاد] تدرُّ لبناً حليباً وعسلاً؛ هو محرّك فعال وحقيقي يقف باستمرار خلف كل إحساس فردي أو جماعي بإمكانية بلوغ (الجنة) أخيراً عبر الهجرة والتيه في العالم اللاعضوي. إن العرب العاربة التي احتضنت تجربة إبراهيم التوحيدية، وشهدت مواطنها التاريخية محاولته الكبرى لتأسيس [مكان مقدس] للعرب يكون قبلتهم وتهفو إليه قلوب البشر؛ لا بد

أن تكون قد أعطته فكرة «أرض الميعاد» هذه، على المستوى الرمزي وعلى المستوى الواقعي. وثمة داخل النص التوراتي إشارات كافية لدعم هذه المقولة، إذ إن الكلام عن شعوب من العرب البائدة مثل [العماليق] أو (بني عِناق) أو الكنعانيين أو حتى ملك «شاليم» بالتلازم مع الحديث عن إبراهيم ونزاعه (مثلاً) حول بئر شباعة مع أبي مالك (أبيمالك)؛ لا يشير في الواقع إلاّ إلى هذه الحقيقة المنسية أو التي يُراد طمسها نهائياً. وهذا ما سنراه في تحليلنا لجذر كلمة [كنعان] وصِلتها بهذا الواقع.

حسب التوراة (سفر العدد) كانت مدن العماليق والكنعانيين والحثّيين والبيوسيين حصينة ومُمتنعة عن تهديدات الآخرين، وكانت لهم، فضلاً عن هذا، قوة ضاربة؛ بينما كان إبراهيم (ع) ثم سلالته بقيادة موسى؛ مجرد جماعة صغيرة تائهة جاءت تفتش عن «جنة» لها، موعودة، مثلهم مثل الآخرين من القبائل التي تخرج إلى الصحراء بحثاً عن موطن جديد، بديل عن جنة مدمَّرة؛ وهذه (عقيدة) لها أساس ديني بأكثر مما لها أساس حياتي واقعي. وهذا ما تؤكده كل الهجرات التي تُنسب عادة إلى خراب (جنة عدن) مع أن بعضها حدث لأسباب أخرى، مثل الاحتلال الحبشي. استناداً إلى شهادة النّص القرآني الموثوقة، لم يكن لا إبراهيم ولا إسحٰق ولا يعقوب ولا الأسباط يهوداً. وهذه واحدة من الأفكار الخاطئة التي تخلط بين (اليهود) وبين (بني إسرائيل): ﴿أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحٰق ويعقوب والأسباط كانوا هُوداً أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله﴾[٥] وهو نفسه التأكيد القرآني: ﴿ما كان إبراهيم يهودياً﴾.

لقد تركت هذه «الثقافة» وإحدى تجلياتها «عقيدة خراب الجنة» ثم

الهجرة والتيه والضياع في الصحراء، أثراً عظيماً وقوياً في الحلم الجماعي لليهود ببلوغهم أرضاً خاصة بهم انطلاقاً من إغراء الوعد الإلهي القديم في المكان الذي احتضن تجربة إبراهيم (ع). علماً أن [إبرام] الآرامي، الذي هو [إبراهيم] قبل تحوّل اسمه نهائياً [فونوطيقياً]؛ جاء أصلاً من (مدينة) ما، يُزعم أنها أور الكلدانيين أو حاران. وبقطع النظر عن الاسم الحقيقي للمدينة التي جاء منها إبراهيم؛ فإن مجرد خروجه من (المدينة) إلى الصحراء بحثاً عن (أرض موعودة) سوف يُبرم لأجلها ميثاقاً مع الرب؛ له ولنسله من بعده؛ إنما يؤكد ويدعم اتجاهنا في التحليل. فهذه المدينة أضحت «جنة مدمرة» بعد الحادث الميثولوجي الرهيب: إضرام النار لحرق إبراهيم، ثم خروجه سالماً منها نحو الصحراء. هذا الخروج من (المدينة) إلى (الصحراء) له فضلاً عن ذلك، سياق في ثقافات شعوب أخرى عاشت العرب العاربة إلى جوارها أو معها. فمدينة (حاران) مثلاً كانت موطن عبادة الإله [سين] إله القمر، شأنها شأن واحة (تيماء) التي قصدها الملك البابلي نابوئيد من بابل ليتعبّد في الصحراء كما رأينا مما سبق (زهاء ٥٥٦ - ٥٣٩ق.م). ليس المهم قط، البرهنة على أسبقية هذه الواقعة على تلك، بل المهم تثبيت السياق الذي تجري فيه هذه الهجرة بوصفها ظاهرة دينية، ما دام الأساس الأقدم هو أساس ميثولوجي: الطرد من الجنة (وليس دون معنى أن يتم الربط بين هجرة نابوئيد وبين سقوط بابل بيد الفرس). برأينا أن فكرة (أرض الميعاد) اليهودية على صلة وثيقة، لا بوجود أرض مزعومة بعينها، سوف تستغلها أوروبا المعاصرة لكي تغتصب فلسطين وتقيم كياناً عنصرياً لا صلة له لا من قريب ولا من بعيد ببني إسرائيل، بل له صلة بيهود الخزر وأوروبا والمشروع الكولونيالي في المنطقة؛ هي جزء عضوي من تراث قديم عرفته العرب البائدة

قبل ظهور إبراهيم وسلالته. ومن المؤكد أن هذا التراث قد ترك في سلالة إبراهيم (إسحٰق ويعقوب والأسباط) أثراً لا يمحى عن المغزى الحقيقي للهجرة من «الجنة المدمَّرة» بفعل الطوفان نحو الصحراء بحثاً عن وطن آخر. ولذا تُصوِّر التوراة خروج بني إسرائيل في زمن موسى من مصر، وكأنه خروج بالفعل من جنة محطمة مدمرة. وهذا وحده ما يمكن أن يقدم لنا تأويلاً مقبولاً لما يُعرف بـ «الضربات العشر» الوبائية، إذ تلازم (الخروج الإسرائيلي) مع دمار مصر، وهي كما نعلم، من نص التوراة بمثابة (جنة) ازدهرت زمن يوسف بعد سنوات المجاعة. تدمير مصر إذن، وبواسطة الضربات الوبائية العشر ومنها (الجراد) و(الضفادع) لا يندرج إلاّ في الإطار ذاته للعقيدة: عقيدة خراب الجنة، سواء أكان ذلك بالريح الصرصر أم بالخُلد (أو المناجذ التي دمرت السدّ) أو النمل الذي أهلك جَرهم[٦]. إذ دهمَ النمل ـ فجأة ـ قبيلة جَرهم وأفناها تماماً: [فهلك منهم ثمانون كهلاً في ليلة واحدة حتى جلوا عن مكة إلى إضَم]. ليس هذا العقاب الماحقُ الذي يصيب القبيلة التي أحلتْ أموراً عظاماً في الحرم ودنَّس المكان المقدس؛ أو الذي يصيب مصر، أو (عاد) ثم (ثمود)، مجرد ردٍّ رمزي على طغيان ملك أو استبداد قبيلة أو اضطهاد مدينة أو فرعون؛ بل هو عقاب سماوي غامض يحيل الجنة الأرضية إلى خراب؛ لتبدأ إثر ذلك هجرة من جديد بحثاً عن [جنة] بديلة. وهذا هو القاسم المشترك بين الدواب والحشرات والحيوانات التي دمرت [الجنة]: الحيّة في السماء، ثم الفأرة في سدّ مأرب، مروراً بالنمل الذي أفنى جرهم وأخرجها نحو الصحراء (إضَم) وليس انتهاءً بضربات التوراة العشر، الضفادع والجراد. ولأجل فهم صحيح للضربات العشر الوبائية في التوراة إثر خروج بني إسرائيل من مصر، وبصرف النظر عما إذا كان هذا

الخروج جرى في مصر بالفعل أم في مكان آخر، فإن من الهام للغاية النظر إليه كردٍّ تلقائي تقوم به السماء انتقاماً من عمل ما. وعندما يتم وضع هذا التصور في حيِّزه الصحيح كجزء من شبكة التصورات الثقافية والدينية، وكجزء عضوي من التراث الثقافي ـ الديني العربي القديم، فسوف يكون بالوسع آنئذٍ النظر إليه على أنه تثبيت للقاعدة. إذ لا بد لكل مهاجر تائه في الصحراء من أن يخلف وراءه جنة مدمرة، هرب منها، بفعل اضطهاد فرعون أو بفعل اضطهاد الطبيعة. ولذا سيشكل (الخروج الإسرائيلي) في نظرنا ـ تعبيراً دينياً، طقوسياً من تعبيرات وتجليات عقيدة (خراب الجنة) أو الطرد منها لتأسيس (جنة) بديلة، وهذا كما نرى ـ تراث ضخم تركته العرب البائدة من تجربتها المباشرة في الهجرات.

برأينا، يشكل (الخروج الإسرائيلي) في أولى تعبيراته الجنينية (سفر التكوين) عندما خرج إبرام الآرامي قاصداً الصحراء، ثم في (سفر الخروج) كرواية دقيقة ومتكاملة لهذا الخروج الجماعي، مجرد صدىً من أصداء التجربة التي عاشتها العرب البائدة قبل ظهور إبراهيم بوقت طويل، في عصر الهجرات الكبرى أو ما يعرف بـ (الهجرات السامية) التي أسست سلالات حاكمة في بلاد ما بين النهرين والشام. وإذا كان لا بد من التسليم لأغراض النقاش بكون إبراهيم (ع) قد جاء من أور أو حاران حسب التوراة، فإنه ـ في هذه الحالة ـ يكون قد عاد إلى وطنه الأول، وطن الإرميين في صحراء الجزيرة العربية ليسترد اسمه ويصبح إبراهيم بعدما كان آرامياً مُتغرباً. لقد عرفت العرب البائدة ـ بشهادة التوراة ـ مُدناً مُحصَّنة وقوية (سفر العدد: أنظر ما يقوله السِفر عن مدن العماليق) ثم هجرتها بفعل قوىً ضاغطة، جديدة، صُوِّرت باستمرار على أنها انهيار سدّ مأرب، وربما بفعل الجفاف والقحط (عاد مثلاً).

رمزياً، جرى التعبير عن هذه الهجرة بـ (الطرد) من الجنة، وهذه كما رأينا غالباً ما وجدت صداها كفكرة دينية في أسطورة انهيار سدّ مأرب، الذي يضعه ابن الكلبي على مقربة من نهاية عصر (عاد) الأسطوري وليس في أي عصر آخر. وبينما كانت العرب العاربة (البائدة) تحتفظ حتى عصر موسى بمدن قوية كما يشير إلى ذلك (سفر العدد) ومنها مدن العماليق، فإن بني إسرائيل لم يكونوا لا في عصر إبراهيم ولا في عصر موسى يملكون أرضاً خاصة بهم أو أنهم أنشأوا (جنة) على غرار (جنّات) الآخرين، بل كانوا جماعة صغيرة مُتدينة عُرفت، زمن إبراهيم، بكونها سلالة إسحٰق ويعقوب، وعرفت تالياً زمن موسى بأصحاب ديانة إسرائيلية لا ديانة يهودية، لأن اليهودية انتشرت في وقت لاحق. ولذلك فقد عاش العرب الأوائل ـ بمرارة ـ تجربة (الطرد) من مدن خاصة بهم، وبفعل قوىً قاهرة، غامضة، فيما لم يكن بنو إسرائيل يملكون أي أرض خاصة بهم على وجه الإطلاق، إذ لم يشكل هؤلاء وقبل (خروجهم) قوة حقيقية، كما لم يملكوا بطبيعة الحال مدناً مزدهرة تدمرها قوىً غامضة، بل كانوا ضيوفاً ومهاجرين باستمرار كجماعة بدوية رعوية (ساميّة). فماذا يعني الحلم اليهودي بـ [أرض الميعاد] التي تُصوَّر على أنها [أرض كنعان]؟ من وجهة نظرنا لا يمثل هذا الحلم أكثر من ترداد على المستوى الرمزي أو الديني الطقوسي لفكرة التيه في الصحراء بحثاً عن (الجنة) حيث كل (تيه) يعني العثور على أرض تدرّ لبناً حليباً وعسلاً.

إذا كنا نركز ـ هنا ـ على جانب واحد وحسب، هو المغزى الذي ينطوي عليه التكرار الطقوسي لحادث الطرد من الجنة في صورة انهيار مفاجىء يدبّره حيوان أو دابة، كالأفعى في الجنة، والفأرة في مأرب، أو الجراد والضفادع في مصر؛ فلأن هذا الجانب هو الأكثر

ديناميكية من حيث تلازمه العضوي مع فكرة الخروج والضياع في الصحراء. لا ريب أن ظاهرة موت وزوال جماعات وشعوب قديمة، وهي التي تعرف عند سائر الإخباريين بـ «العرب البائدة» تعكس، وفي سياق الخطاب الأسطوري، جزءاً من واقع حقيقي يتمثل بتعرض هذه الجماعات إلى حادث تاريخي يُبعدها عن المكان الذي عاشت فيه، بفعل انهيار حضاري مفاجيء (الفيضان) أو الطوفان، أو بفعل صدامات دامية (صراع العماليق وجُرهم مثلاً) أو حتى بفعل الاندماج والانصهار في تجمعات جديدة وائتلافات قبلية، كما هو الحال مع ائتلاف (ثمود) أو [تنوخ]. هذا الزوال يعني أيضاً انحداراً وانزلاقاً مفاجئاً من (الحياة المدنية) إلى البداوة. ليس دون معنىً أن الإخباريين العرب كانوا ينسبون بسهولة حتى الهجرات المتأخرة من الجزيرة العربية، إلى العامل نفسه، نعني انهيار سدّ مأرب، بما يُعطي الانطباع أن المعنى الحقيقي الذي خلفه الحادث التاريخي (أو الأسطوري) في وجدان العرب القدماء، كان مؤثراً بحيث رأت كل جماعة إلى نفسها، وهي تهاجر، وكأنها تهاجر إثر انهيار حضاري مفاجيء أو إثر دمار لجنة زراعية يُطرد منها سكانها لسبب قاهر ومجهول؛ فينتقلون من حياة «بَصْطة»[7] ورغد وثراء ومَدنية إلى عالم مُجدب وقاحل، إلى الرعي والبداوة وشظف العيش. المهم في هذا كله أن القبائل والجماعات التي كفَّت عن الوجود كما نعرفها بأسمائها القديمة، تمزَّقت، في نهاية المطاف، جراء الهجرة والتباعد. وقد عبَّر القرآن بقوة عن هذا الأمر: ﴿فقالوا ربنا باعد بين أسفارنا وظلموا فجعلناهم أحاديث﴾[8].

في هذا الإطار العمومي علينا أن ننظر إلى الوعد الذي قطعه الربّ - في التوراة مع إبراهيم: [ولنسلكَ أُعطي هذه الأرض][9] والذي تأسست فوقه وانطلاقاً منه هجرة بني إسرائيل ثم زوالهم فيما بعد،

مثلما تأسست أسطورتهم عن [أرض الميعاد] استناداً إليه، كوعد إلٰهي بأرض مفارقة، استثنائية هي صورة طبق الأصل عن الجنة. لأول وهلة يُعطى هذا الوعدُ بما هو وعد إلٰهي ومن منظور ميثولوجي، الانطباع بأنه تكرار للوعد الأسطوري الذي تلقاه الإنسان من خالقه بعد طرده من الجنة، بأن يعود إليها بعد حين. وبمقتضى هذا الوعد فقد كان على الإنسان أن يحلم باستمرار ببلوغ الجنة رمزياً أو واقعياً. وبطبيعة الحال فقد تغلغل في الوجدان البشري وعميقاً، ذلك الأثر الرمزي الذي خلفه الحلم القديم، فصار الوصول إلى (أرض) تدرّ الحليب والعسل كما لو كان بلوغاً مماثلاً لبلوغ الجنة، والعكس صحيح؛ إذ كل حلم ديني بدخول الجنة يمكن أن يجد تعبيره الواقعي بامتلاك أرض هي نموذج عن أصل سماوي.

لقد حوّلت الميثولوجيا اليهودية هذا الوعد من كونه «حلماً» إلى طموح ببلوغ أرض بعينها هي [أرض كنعان] التي تردُ في نص الوعد الإلهي بمعنى (أرض جنة) لا بمعنى أرض الكنعانيين. وهذا ما سنحاول البرهنة عليه هنا.

في البداية ترسمُ التوراة صورة (التيه) اليهودي على أنه السبيل الوحيد للوصول إلى «الأرض الموعودة»، وذلك واضح من البُنية السردية لقصة الخروج الجماعي بوصفه عملاً مُصمّماً لبلوغ هذا الهدف لا هرباً من الاضطهادات المصرية وحسب. والتعاليم اليهودية تدعو، في الواقع، إلى اعتبار «الخروج الإسرائيلي» لا مجرد حادث تاريخي في حياة جماعة بشرية بدوية هي «بنو إسرائيل»[١٠]، وإنما باعتباره دافعاً أخلاقياً وروحياً أزلياً لبلوغ [الفردوس]. إنه، بلغة مفسّري التوراة، ليس مجرد (حادث قديم) بل (حقيقة حيّة) دائماً. يعني هذا أن التيه في الصحراء هو، بالفعل،

الوسيلة الوحيدة للعثور على «الجنة» أو الأرض الموعودة. وهذا عينه ما نراه في سائر الأساطير العربية الجنوبية القديمة، ومنها أسطورة [طيء] آنفة الذكر؛ حيث الخروج والتوغل عميقاً في الصحراء يفضي إلى بلوغ [المكان] الموعود: الوادي المقدس بين جبلين أسطوريين مزدهرين. وهو ذاته ما نراه في أسطورة الأراضي والبلدان الموعودة التي سارت نحوها القبائل بقيادة مزيقياء. لأجل ذلك كله لا بد من تحليل هذا (الوعد) من منظور الفكرة التي يتضمنها.

تخفي كلمة (كنعان) سواء في جذرها العبري أو التبري (كنعن) وهو جذر سامي مشترك، صيغة من صيغ كلمة «جنة» العربية. وقد اشتبه د. لويس عوض[11] بالفعل، في هذه الصيغة في إطار بحث لغوي موسع لا علاقة له بموضوعنا ولا يتعلق ـ بطبيعة الحال ـ لا بالوعد الإلهي ولا بالهجرة، وإنما بالجذور المشتركة في سائر اللغات ومنها اللغة العربية وصلتها بمجموعة اللغات الهندية ـ الأوروبية. لاحظ د .عوض أن الكلمة المصرية القديمة hnt-s بمعنى «حديقة» قد تكون الأساس الاشتقاقي لكلمة «حديقة» العربية بعد إسقاط (N) أي: [خِتش] التي أفضت ـ برأيه ـ إلى كلمة «حديقة». ولم يستبعد أن تكون «خنتش» [hnt-s] قد شهدت تحولاً في حرف (خ) بحيث انقلبت إلى (ج) طبقاً لقانون السقف حلقيات Palatals بحيث أدت، في النهاية إلى صيغة «جنة» [جنت].

وارتأى عوض أن المجموعة الهندية الأوروبية «جاردن» Garden الإنكليزية و «جاردان» Jardin الفرنسية تنتميان غالباً إلى الجذر نفسه. كما أن ظهور حرف (ر) مكان (ن) هو تحوّل فونيطيقي مألوف. وبرأي عوض فإن كلمة [خنتش] المصرية القديمة بمعنى حديقة، جنة، جُنينة، قد لا تكون مجرد تصغير لكلمة (جنة) لأنها

توحي بوحدة فونيطيقية مع كلمة [كنانة] العربية وكلمة [كنعان] وهي الاسم القديم الذي كان يُطلق ـ كما يُزعم ـ على قسم من بلاد الشام. استناداً إلى فرضية عوض اللغوية هذه، فإن [كنعان] و[كنانة] هما صيغتان من صيغ كلمة [جنة]. وحين يُقال: «كنانة الله في أرضه» فإن المقصود بها هو «جنة الله في أرضه». ويبدو كذلك أن [كنعان] [كنعن] العبرية هي صيغة من صيغ كلمة كنان = كنانة.

في إطار فقه اللغة هذا، هناك إمكانية أخرى تعرضها الكلمة العربية القديمة «جنة» بمعنى حديقة. ففي قواميس اللغة العربية كان العرب القدماء يسمون النخيل «جنة» وكل أرض مُعْشبة هي أرض «مجنونة» لم يَرْعها أحد. عن ابن الإعرابي: كانت العرب تقول للنخل المرتفع طولاً «مجنون». وفي جنوب العراق هناك جزيرتان شهيرتان (في البصرة) كانتا تعرفان قديماً بكثافة النخيل هما جزيرتا «مجنون» الغنيتان بالنفط. وقد تسنى لي في أثناء زيارة إلى الأهواء ـ وهي مستنقعات مائية على هيئة مثلث بين ثلاث محافظات جنوبية هي البصرة والناصرية والعمارة مساحتها زهاء ١٥٠ ألف كيلومتر؛ ولا يزال سكانها يحافظون على الكثير من الكلمات الأكدية الأصل فضلاً عن الملابس وأدوات الطبخ وأساليب الحياة العامة ـ أن أستمع من صيادي القوارب لكثرة من الأساطير عن وجود أضوية ليلية كانت تشع في قلب الأهواز. ويبدو أن هاتين الجزيرتين قد أخذتا الاسم الحالي والقديم لهما «جزيرتا مجنون» من كونهما «جنّتين» قديمتين لاشتهارهما بالنخيل. وقد دارت حولهما الأساطير التي سمعتُ بعضها من السكان المحليين مباشرة. وحتى وقت قريب كانت هذه الأساطير تروى على نطاق واسع، وقبل اكتشاف النفط، عن سطوع أضوية ليلية في هذا المكان، تبتعد

كلما حاول الإنسان الاقتراب منها. ويبدو أن الفلاحين والصيادين المغامرين سعوا إلى تنظيم رحلات استطلاعية من أجل الوصول إليها. ولكن عبثاً، إذ كلما اقتربت القوارب كانت مصادر الضوء تبتعد. وغالباً ما اختلط هذا الإحباط برواية أساطير عن ضياع أفراد مغامرين في الأهوار. كما سمعت أنهم يطلقون على هذا المكان اسم: «جنة عدن» وهو الاسم ذاته الذي يردُ في الألواح السومرية ثم في التوراة. ومن هنا منشأ الاعتقاد العراقي القديم بأن (جنة عدن) هي في جنوب العراق لا في اليمن. يعني هذا كله أن [الجنة] في معتقدات العرب البائدة ارتبطت بكثافة أشجار النخيل. وفي ثقافة العرب ـ تالياً ـ فإن (الجنّة) هي البستان أو الحديقة ومنها «حديقة الرحمن» التي عُرف بها نبيّ اليمامة الكذّاب الذي عرضَ على أتباعه نموذجاً (مسِخاً) عن الجنة كما ارتأى المسلمون وهو نموذج أرضي بشري قصِدَ به أن يحلَّ محل النموذج السماوي الأصل. يُعرّفُ ابن منظور (اللسان: مادة جنن) كلمة (جنة) على أنها «الحديقة ذات الشجر والنخل وجمعها جِنان وفيها تخصيص» إذ لا تكون «جنة في كلام العرب إلاّ وفيها نخل وعنب فإن لم يكن فيها ذلك وكانت ذات شجر فهي حديقة وليست جنَّة». ولعل جذر [جَننْ] وهو ذاته، بعد التحول الفونيطيقي، جذر كلمة (كنن) القديم، يقودنا مباشرة إلى الجذر [كنعن]. ولكننا سنرى المعنى الدقيق الذي تعرضه ثقافة العرب القدماء لكلمة (جنّة) عبر حصرها في المكان الذي يتوافر فيه النخيل والعنب، بوصف هذين الصِنفين من الثمار دليلاً قاطعاً على الجنة: عسل التمر وعسل العنب. وهذا ما رآه الروّاد الذين أرسلهم موسى من أجل استطلاع [أرض كنعان] بعد الخروج، إذ عادوا وهم يحملون عنقود عنب مع شيء من الرمان والتين، وليؤكدوا له أنها «الجنة» (سفر العدد). كان

هذا هو مفهوم الجنّة أو الفردوس أو «أرض الميعاد» التي تدرّ لبناً حليباً وعسلاً: كثافة أشجار النخيل والعنب.

وإذن: كان الوعد الإلهي لإبراهيم بأن يعطيه، ونسله من بعده «هذه الأرض» وعداً بـ «جنة» أرضية، محض أرض خصبة فيها نخيل وعنب لا أرضاً بعينها. أما اسم أرض [كنعان] فمن المؤكد أن ما قُصِدَ به لا أرض الكنعانيين التي يملكونها سوية مع العماليق والحثيين واليبوسيين والأمَوريين؛ بل قُصِد بها (أرض جنة). ولكن، إذا ما قرأنا هذا المقطع من (سفر التكوين): [وأُعطيك الأرض التي أنت نازلٌ فيها لكَ ولنسلك من بعدك كل أرض كنعان](١٢) على أساس أنها تعني، مباشرة وبالفعل أرض آخرين كان إبراهيم نازلاً بينهم وفي ضيافتهم، فهذا يعني أن الوعد برمته لا يتعدى، آنئذٍ نطاق المساندة الإلهية في نزاع دامٍ من أجل الاستحواذ على هذه الأرض كما هو الحال مع معارك وحروب القبائل الأخرى وفيما بينها حول الأرض الخصبة. وكنا لاحظنا من سياق هذا الكتاب الحروب الضارية بين جَرهم والعماليق (مثلاً) أو مزيقياء مع علكّ (التي نعتقد أنها أعطت اسمها بعد هجرتها، لمدينة عكا الفلسطينية).

إذا ما وضعنا هجرة إبراهيم (ع) داخل الجزيرة العربية، وفي السياق ذاته لظاهرة الهجرات والحلم بأرض الحليب والعسل، فإن الوعد الإلهي (الميثاق) بأرض محددة، وبعينها، لتكون من نصيب إبراهيم وسلالته يرثونها (كما ورث طيء أرضه الخصبة بعد موت أجا وسلمى في الأسطورة) فإن هذا يعني بلا مراء أن نزاع بني إسرائيل بقيادة موسى ضد العماليق والعموريين والكنعانيين والحثيين واليبوسيين وبني عِناق؛ إنما كان نزاعاً حول أرض آخرين. أما الميثاق

أو الوعد الإلهي، فهو في «ثقافة» الجماعة الدينية ليس أكثر من معتقد ديني بوجود مساندة إلهية في الحرب من أجل الاستيلاء على هذه الأرض. ولما كان تحقيق الوعد مستحيلاً في عصر إبراهيم (ع) نظراً لقوة هؤلاء، الذين لم يستجيبوا لدعوته التوحيدية ولأنهم كانوا محصنين في مدن منيعة كما يؤكد (سفر العدد) فقد ظل الوعد بـ (أرض كنعان) مجرد معتقد ورثه بنو إسرائيل كما ورثوا معتقدات أخرى. ولكن في عصر موسى، وإثر (الخروج الجماعي) والوصول إلى المكان القديم ذاته الذي كان موطن إبراهيم (ع) أصبح هذا (الوعد) لا مجرد وعد بل غدا هدفاً. ولذا أرسل موسى الرواد لاستطلاع هذه الأرض قبل دخول الحرب. وحين عاد الرواد قال هؤلاء: [رأينا هناك بني عِناق. عماليق مقيم بالنقب(١٣). الحثّي واليبوسي والأموري مقيمون بالجبل. والكنعاني مقيم عند البحر](١٤). هذه الأرض في النهاية ليست سوى [أرض كنعان] التي تملكها قبائل أخرى: أي أرض الجنة التي سوف تشهد تحولاً فونيطيقياً في بُنيتها ونراها في صيغة: [(كنانة) الله في أرضه] كما يقال في المأثور من أقوال العرب بمعنى [جنته في الأرض]. وهذه الصيغة سوف نراها ـ تالياً ـ في اسم واحدة من أهم قبائل العرب: [كنانة] وهي بطناً عظيم من بطون العرب ومولّدة لبطن عظيم آخر: قريش، التي عرفت بكونها بطن من كنانة وترتبط بها بنسب وثيق.

لقد بدا تحقق هذا الوعد مستحيلاً في زمن إبراهيم، الضيف على هذه القبائل، نظراً للقوة الضاربة التي كانت تملكها قياساً إلى قوة الجماعة الموحّدة في البيت الإبراهيمي، والتي لم تكن مسلحة أو مقاتلة بقدر ما عرفت بورعها وتَدينها، ولكن في عصر تالٍ، ومع موسى ثم الخروج الجماعي، ومع تحول (الوعد) إلى هدف حياتي وديني لجماعة بدوية مهاجرة، فقد اتخذ الصراع بُعداً جديداً:

الصراع حول الأرض الخِصبة. يقول موسى لروّاده قبل إرسالهم لاستطلاع هذه الأرض: [فتروا الأرضَ كيف هي، والشعب المقيم بها أقويٌّ هو أم ضعيف، أقليل هو أم كثير، وكيف الأرض التي هو ساكنها أجيدة أم رديئة. وما المدن التي هو ساكنها أمخيمات هي أم حصون، وكيف الأرض أمخصبة أم عقيمة؟ أفيها شجر أم لا؟ وتشدّدوا وخذوا من ثمرها][١٥]. يعني هذا أن بني إسرائيل في هذه الآونة وعند وصولهم إلى ما يدعى في التوراة بـ «أرض كنعان» لم يكونوا يعرفون شيئاً محدَّداً ودقيقاً من هدفهم، باستثناء كونه حلماً قديماً يكاد يكون منسياً توارثته الجماعة الضائعة في الصحراء عبر التعاليم الدينية زهاء أربعين عاماً. ومع أن الحلم غدا، وبقوة دفع هذه التعاليم، هدفاً بذاته ولذاته بالنسبة لهذه الجماعة الدينية الصغيرة (التي تأسست حياتها ونشأت في الأصل، في عصر جدها الأعلى إبراهيم كجماعة تلتزم حنيفيته التوحيدية وهي ديانة ميَّزها القرآن تمييزاً حاسماً ونهائياً عن اليهودية، بل وردَّ بقوة على مَنْ يزعمون بأن إسحٰق ويعقوب والأسباط من بَني إسرائيل كانوا يهوداً، بقوله إنهم لم يكونوا لا يهوداً ولا نصارى)[١٦] فإنها وهي تصل إلى «قادش» سعياً وراء [أرض الميعاد] إنما تكتشف بنفسها الحقيقة المرة التالية: هذا الوعد، لم يكن، برغم طابعه الإلهي الصريح، سوى وعد بالحصول على جنَّة أرضية تملكها قبائل أخرى من العرب العاربة؛ كالعماليق وبَني عِناق والكنعانيين والعموريين، وأن السبيل الوحيد لتحقيق هذا الهدف هو الدخول في نزاع دامٍ معهم لانتزاعها. وهذا ما يقوله (سفر العدد) بوضوح تام: [وأرسلهم موسى ليستطلعوا أرضَ كنعان وقال لهم: «إصعدوا من النقب. تصعدون من الجبل. فتروا الأرض كيفَ هي، والشعب المقيم بها أقوي هو أم ضعيف، أقليل هو أم كثير. وكيف الأرض التي هو

ساكنها أجيّدة هي أم رديئة، وما المدن التي هو ساكنها أمخيماتٌ هي أم حصون، وكيف الأرض، أمُخصبة أم عقيمة؟ أفيها شجر أم لا؟ وتشدَّدوا وخذوا من ثمرها» وكانت إذ ذاك أيام بواكير العنب] و[عادوا من استطلاع الأرض بعد أربعين يوماً. وساروا حتى جاءوا موسى وهارون وجماعة بني إسرائيل كلها، في برية فاران، في قادش، وقدموا لهما، ولكل الجماعة، تقريراً وأروهم ثمر الأرض. وقصّوا عليهم وقالوا: «قد دخلنا إلى الأرض التي أرسلتنا إليها، فإذا هي بالحقيقة تدرُّ لبناً حليباً وعسلاً، وهذا ثمرها، غير أن الشعب الساكن فيها قوي والمدن مُحصَّنة عظيمة جداً، ورأينا هناك بني عناق، عماليق مقيم بأرض النقب، والحثّي واليبوسي والأموري مقيمون بالجبل، والكنعاني مقيم عند البحر](١٧). كان جواب رجال الاستطلاع على قرار مهاجمة أرض كنعان واضحاً أيضاً [وأما الرجال الذين صعدوا معه فقالوا: «لا نقدر أن نخرج على هذا الشعب لأنه أقوى منا»] ثم أضاف هؤلاء وصفاً دقيقاً للقبائل التي شاهدوها: [«وقد رأينا هناك من الجبابرة جبابرة بني عناق، فكانوا في عيوننا كالجراد وكذلك كنا في عيونهم»]. لقد كان هؤلاء، «أناس طوال القامات»(١٨).

لذا فوجئت الجماعة المهاجرة والتائهة في الصحراء بقيادة موسى، بأنها، ولتحقيق هدفها بامتلاك الجنة الأرضية (أرض الميعاد) لا بد لها من أن تدخل في شبكة النزاعات الدامية ضد هذه القبائل مجتمعة أو منفردة، وحول الأرض بصورة مباشرة بما هي أرض خصبة؛ لتقوم بإقصاء المالكين الحقيقيين لها، وتحتكرها لنفسها هي كجماعة دينية تملك سنداً ربّانياً بملكية الأرض. وهذه، بطبيعة الحال، صورة نموذجية من صور الصراع الذي عرفته وعاشته العرب العاربة (البائدة) قبل ظهور إبراهيم (ع)، كما تشهد بذلك سلسلة

لا تكاد تنقطع من المَرْويات والأساطير عن العماليق وجُرهم وعبيل ووبار وطسم وجديس، وهي الجماعات والشعوب والقبائل القديمة التي تنازعت فيما بينها وبين بعضها وضد آخرين، من أجل امتلاك هذه البقعة الخصبة والمقدسة أو تلك من أرض الجزيرة العربية. وما مِنْ قبيلة مهاجرة إلاّ وارتطمت بأخرى مستقرة في وطنها ونازعتها في حق المشاركة. ما يقوله (سفر العدد) لا يشذُّ كثيراً عن القاعدة السائدة: ثمة جماعة مهاجرة تملك سنداً دينياً بأنها ستمتلك «جنة» أرضية أي (أرض كنعان). وكما لاحظنا من التحليل الفونيطيقي كلمة (كنعان) فإن هذه قد تعني مباشرة كلمة (جنة) سواء عبر الجذر العربي أو العبري. ولكن، لما كانت هذه الجنة، التي دهش رواد موسى لمرآها لأنها تدر بالفعل لبناً حليباً وعسلاً، هي أرض جماعة بعينها تعيش في إطار ائتلاف واسع يضم اليبوسي والعماليقي والكنعاني والأموري، فقد كان لا بد من منافسة هؤلاء جميعاً على أرضهم. بهذا المعنى فإن ما يقوله (سفر العدد) لا يخرج كثيراً عن نطاق الصورة النموذجية للصراع الذي عرفته وعاشته قبائل من العرب البائدة، فهو يدور حول [وعد إلهي] بأرض آخرين.

كان إبراهيم (ع) أصلاً، ضيفاً على العرب العاربة ويقيم بينها. وفي (تاريخ مكة) للأزرقي كما في (تاريخ مكة) للفاكهي، وسواهما من المؤرخين القدامى، ما يؤكد ويدعم هذا التصور؛ بل ويقدم الوقائع الكافية عن أشكال وأنماط الصراعات القبلية وربما عن الموضوع الرئيس في هذه الصراعات. وهناك كثرة من المَرويات والأساطير العربية القديمة عن نزاعات الأرض هذه، وبوجه الخصوص نزاعات القبائل المهاجرة والتائهة في الصحراء ضد القبائل المستقرة.

إذا ما قمنا بوضع التوصيف الدقيق الذي يقدمه (سفر العدد) لصراع بني إسرائيل بقيادة موسى، ضد بني عِناق والعماليق سكان أرض كنعان الأصليين، فإن الوعد الإلهي سوف يتكشّف، ببساطة، عن كونه جزءاً عُضوياً من عقيدة دينية راسخة تقطع بوجود مساندة إلهية مباشرة لكل مهاجر أو جماعة مهاجرة بامتلاك [الجنّة]. ولما كان بنو إسرائيل، برأينا، جماعة من (الحنفاء) على دين إبراهيم، جدّهم الأعلى، وتماماً كما فهم الإسلام بعمق نادر ومدهش وضعيتهم الحقيقية بحيث ميّزهم نهائياً عن اليهود والنصارى، وهم في نهاية المطاف من آل إبراهيم وأتباعه ومن سلالته غير المباشرة أيضاً، فإن هؤلاء آمنوا بأن الوعد الإلهي بأرض كنعان هو وعد بـ«جنة». ولكن في أحد تجليات هذا (الوعد) أو الامتلاك، الحصول على «جنة أرضية» تدرُّ لبناً حليباً وعسلاً لأجل استقرار هذه الجماعة وتوقفها عن الهجرة. ولأن الجنة، في ثقافة البدو من العرب العاربة، أو ما يسميه علماء التاريخ والآثار بـ «الجماعات السامية البدوية» تعني كثافة في النخيل والكروم، ومن دونهما لا تغدو «الجنة» جنّة بل حديقة أو بستاناً، فإن ما رآه رواد موسى إنما هو الجنة بكل تأكيد: [قد دخلنا إلى الأرض التي أرسلتنا إليها فإذا هي بالحقيقة تدرُّ لبناً حليباً وعسلاً] (سفر العدد). وكما لاحظنا، فإن العسل في هذه الأرض، المماثل والشبيه لعسل الجنة السماوية، ليس أكثر من تكثيفٍ رمزي لثمرتي النخيل والكروم؛ أي للتمر والعنب، فعصيرهما بالنسبة للبدوي هو العسل عينه.

هذه هي في الواقع، الأرض التي عاش فيها إبراهيم (ع) ضيفاً على العرب البائدة في [أرض كنعان] ثم جاءها موسى منقاداً وراء حلم ديني قديم ليكتشف بنفسه أن أرض الواقع غير أرض الحلم، فهذه

تحرسها قبائل قوية ومدن حصينة. لقد اختلط الحلم بالهدف وصار أحدهما دالاً على الآخر، بينما يمكن للمرء أن يميز بين حلمه وبين هدفه، فالحلم يظل سماوياً والهدف يصبح مع الوقت أرضياً. الحلم بيلوغ الجنة السماوية، بالنسبة للمهاجر، اختلط بهدف بلوغ (الجنة الأرضية) ولم يعد بالوسع التمييز بينهما أو فكّ الارتباط بين ما هو (وعد) سماوي وبين ما هو طموح للاستقرار في أرض مُعشبة. إن أسطورة التيه لأربعين عاماً، لا تعني بالنسبة لنا شيئاً، سوى استمرار هذه الحالة في البحث عن [مكان]، ولذا استعادت، في لا وعيها الجمعي، موطنها القديم واتجهت صوب [قادش] التي يزعم محققو التوراة أنها في سيناء وتحمل اسم «عين قدّيش». المرجّح عندنا، أنها اتجهت من جديد، صوب الصحراء العربية مستذكرة أصولها المنسيّة، كما يحدث عادة، لكل قوة يُقذف بها إلى البداوة.

تقول الميثولوجيا العربية الإسلامية والمصادر الإخبارية القديمة، إن إبراهيم (ع) جاء إلى مكة مهاجراً ليقيم قواعد البيت الحرام فوق قواعد البيت القديم الذي بناه آدم، ولكن، وطِبقاً لرواية التوراة، فإنه خاض نزاعاً ضد شخص اسمه أبي مالك (أبيمالك) من أجل تثبيت شرعية حصوله على (بئر سبع) التي عرفتها العرب البائدة باسم «شباعة» وهي، كما رأينا مما سبق، البئر ذاتها التي صار ـ اسمها ـ فيما بعد «زمزم» بعدما حفرها عبد المطلب جدّ النبي (ص). استناداً إلى ابن هشام في (السيرة) ومصادر أخرى، خاض عبد المطلب صراعاً ضد قريش عندما قرر حفر (زمزم) إذ قالت له قريش، وهي ترفض فكرة إعادة حفر البئر من أساسها لأنه لا يجوز لأحد أن يمس بئراً مقدسة قديمة : «هي بئر أبينا إبراهيم». سنلاحظ ـ هنا ـ وانطلاقاً مما يقوله النص التوراتي، أن التحول الفونيطيقي في الاسم من [إبرام] إلى [إبراهيم] حدث في أعقاب

الميثاق مع الرب بأن يملك الأرض. وكما هو واضح من السياق فإن [أبرام الآرامي] عندما وصل إلى «قادش» القديمة، وهي مكة قبل أن تعرف تالياً بهذا الاسم، تخلى عن اسمه (غير العربي) واتخذ اسماً عربياً هو إبراهيم لأنه عاش وسط هذه الجماعات ضيفاً [الأرض التي أنت نازل فيها] (التوراة) كما أن ابنه إسماعيل تعلم العربية الأولى ثم تفتَّق لسانه عن العربية الصحيحة كما ستنطق بها الأجيال الجديدة من القبائل المتحدِّرة من صلبه، وهي عشر (الفاكهي). وهذه التبدلات في الأسماء تفيد في تأكيد الفرضية التالية: من المحتمل أن الكنعانيين، الذين يُعرفون ـ أحياناً ـ عند علماء الآثار بـ «الأموريين» حسب الضبط التوراتي، أو [العموريين] في الضبط التاريخي، وهم ـ عندنا ـ من بني عمرو (وهم من بطون شتى)[١٩] قد تركوا اسمهم في صيغة [كنانة][٢٠] القبيلة العربية الشهيرة، التي تُعدّ قريش من أكبر بطونها؛ وأن هؤلاء أخذوا اسمهم، في الأصل، من صيغة متحوّلة من صيغ كلمة [كنعان] وهي اسم أرضهم القديمة، ويمكن العثور على اسم [العموريين] القدماء في صيغ عدة، منها أسماء البطون الكثيرة التي تحمل اسم (عمرو) أو (عامر)؛ الذي سيكون من المستحيل بل وغير المنطقي الافتراض أنه اسم جدٍّ أعلى لكل هذه الجماعات، ولكن من الممكن وفي ضوء التحليل الدقيق، قبول كونه اسماً دالاً على [الإئتلاف] قبلي قديم انفرط عقده وترك في كل بطن أو فرع بقية من اسمه. وثمة صلة، لا تماريها العين، بين هجرة عمرو بن عامر مزيقياء وبين [العموريين] المهاجرين صوب بلاد الشام والعراق. وما كثرة البطون التي تحمل اسم (عامر) أو (عمرو)، ومنها «خزاعة» التي عرفت بكونها من أبناء (عمرو بن لحي) الذي تنسب إليه واقعة جلب الأصنام من الشام، قبل أن تحصل على اسم جديد يدل عليها

هو «خزاعة» لأنها «انخزعت» عن طريق الشام نحو بطن مرّ من أودية مكة، إلاّ الدليل الأكيد على الصلة بين (العموريين) وهجرة عمرو بن عامر مزيقياء. هناك (مثلاً) عامر من عبد القيس وهو من البطون الكبيرة، وعامر بطن من حنيفة (التي نعتقد أنها استمدت اسمها كقبيلة صغيرة من صلتها بحنيفية إبراهيم). وهناك بطن من (غسان) يدعى عامر وبطن من (الأوس) يُعرف بـ (عامر) فضلاً عن عامر بطن من بكر وعامر بطن من قيس عيلان، ويؤكد الفاكهي[٢١]، أن (قيس عيلان سعت إلى ولاية مكة، بالقوة، وحاربت من أجل ذلك وفشلت. وهي واقعة مؤكدة عن حرب دارت بين قيس عيلان وخزاعة حاولت خلالها عيلان أن تخرج خزاعة من الحرم فأخفقت). وهناك أيضاً عامر بطن من (تميم) وعامر بطن من (النخع) ثم عامر بطن من (هوازن) وآخر من (كلاب) وهم أيضاً من بني عامر بن عبد مناة، وعامر بطن من (كنانة) وعامر بطن من مذحج وآخر من كعب بن (كنانة) بالإضافة إلى عامر وهو بطن من كهلان اليمنية القحطانية القديمة وأخيراً: عامر من الليث من (كنانة). هؤلاء (العموريون) أو (العامريون) لم يتحدروا من جد أعلى اسمه (عمرو أو عامر) أو من آباء قبليين يحمل كل منهم اسم (عامر) ويتوزعون في قبائل شتى، كما يبدو ذلك لأول وهلة؛ بل هم (بقايا) الائتلاف الذي تمزق عبر الهجرة الأسطورية بقيادة عمرو بن عامر مزيقياء، والتي أشار إليها القرآن الكريم. ونظراً لقوة ونفوذ (كنانة) في قبائل العرب وبعض بطونها تعرف بـ (عامر) فإنها سميت، في وقت من الأوقات به قريش تغلب انتساباً لبني تغلب الذين يتحدرون، مباشرة من نزار بن معد بن [عدنان] الشقيق الأسطوري (لقحطان). والعرب بوجه العموم، تُنسب كنانة إلى جدها الأعلى [عدنان]. إن ابن الكلبي

ينقل عن والده الكلبي قوله المثير هذا: [لو أبطأ الإسلام قليلاً لأكلت بنو تغلب الناس]. أما ابن منظور[٢٢] فإنه يشير إلى أن تسمية (كنانة) بـ «قريش تغلب» تعود إلى كونها تنتسب أيضاً إلى تغلب بن وائل، وهذا ينتسب إلى (عدنان). بيد أن هذا الافتراض، من جانب ابن منظور، يظل ضعيف الأساس، والأرجح أن التسمية جاءت من انتساب [كنانة] شبه المباشر إلى (عدنان) الجد الأسطوري للعرب، كما تقول قائمة الأنساب العربية. وثمة أهمية قصوى تكمن في هذا التفريق، لأن قوة (كنانة) تصدر من انتسابها المباشر تقريباً لـ «عدنان» ومن كونها قدمت للعرب بطوناً قوية منها قريش. يدفعنا ذلك إلى إبداء شك قوي بالمغزى الفعلي للتلازم الوثيق بين [كنانة] كاسم أو صيغة من صيغ كلمة «جنّة» كما لاحظنا ذلك من التحول الفونيطيقي، وبين كلمة [عدنان]؛ وهذه الكلمة نجدها في اسم أقدم منها هو «عدن»، بما أن [عدنان] يمكن أن تكتب دون تصويت: (عدنن) أو (عدن). ولذا نعتقد أن اسم [عدنان] لا يعود إلى جد أعلى للعرب اسمه (عدنان)، بل هو صيغة من صيغ (عدن) التي ترتبط بها [كنانة]. وفي هذه الحالة قد يكون مفهوماً، على نحو ما، معنى اسم (جنة عدن) كاسم لمكان بعينه كان ذات يوم جنة من نخيل وأعناب وفي القرآن: ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجّر لنا من الأرض ينبوعاً * أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجّر الأنهار خلالها تفجيراً﴾[٢٣]. ذلك يعني أن اسم القبيلة والجد الأعلى يشيران إلى (مكان) عرفته العرب العاربة وانتسبت إليه بعض قبائلها. هذا المكان هو ببساطة [أرض كنعان]. والحال، ذاته، ينطبق تماماً على اسم الدويلة الإرمية التي يرد ذكرها في التوراة (بيت عدن) أو (بيت أديني)، فهي تشير، بوضوح، إلى فرع من الإرميين (العدنانيين) الذين هاجروا إلى بلاد الشام، وذلك

استناداً إلى أن كلمة (بيت) تعني ـ حتى اليوم ـ آل، إذ يقال آل هاشم بمعنى (بيت) هاشم (مثلاً). الأمر الذي يدعم تصوّرنا بأن اسم الدويلة الإرمية كان، إذ ذاك، لا يزال يحمل انتساباً وانشداداً إلى [مكان] قديم بعينه جاء منه هؤلاء عند هجرتهم من الجزيرة العربية إلى الشام.

ظاهرة انتساب القبائل القديمة إلى [مكان] بعينه تعطيه اسمها أو تأخذ منه اسمها فتُعرف به أمر مألوف كثيراً في التاريخ. فمثلاً: عرفَ العرب القدماء ائتلافاً قبلياً واسعاً تشكل من مجموعة من القبائل المهاجرة صوب الشام هو ائتلاف (تنوخ). هذا الاسم الذي حيَّر طائفة من المؤرخين لم يكن، في الواقع، سوى اسم موقع كانت له قدسية من نوع ما، انتسبت له القبائل المتحالفة، وكذلك الأمر مع [غسان] أثناء هجرتها مع مزيقياء. وهذا نسبياً، مماثل لما حدث مع [خزاعة] وقد يكون التعبير الدارج، حتى اليوم في وصف مصر بـ [أرض الكنانة] مجرد صدىً من أصداء الراسب الثقافي المتوارث عن تحول مصر في عصر يوسف (الأسطوري) إلى «جنة» بعدما ضرب القحط والجفاف أرض الجزيرة العربية؛ وبالتالي فإن تداول التعبير (الآنف) جرى في سياق تداول أسطورة معجزة يوسف تدليلاً لا واعياً على أن كلمة [كنانة] تتضمن في جذرها القديم المعنى نفسه لكمة جنّة.

يستند اعتقادنا القائل بأن اسم (عدن) ـ في عبارة «جنة عدن» التي ترد أصلاً في الألواح السومرية قبل أن ترد في التوراة ـ هو اسم دال على المكان لا على أي شيء آخر، إلى قرائن لغوية وحتى جغرافية تدعم بقوة، الاتجاه الرئيس في هذا التحليل وتؤيده. يرى ابن منظور إلى كلمة «جنة عدن» على هذا النحو: عدن: عدنَ فلانٌ بالمكان يَعدنُ. ويَعدُن عدناً وعدوناً بمعنى (أقام) في المكان. وعَدَنْتُ البلد:

توطّنته. ومركز كل شيء معدنه. وجنان عدنٍ منه؛ أي جنّات إقامة. واسم عدنان مشتق من العدن وهو أن تلزم الإبل المكان فتألفه ولا تبرحه، ومنه المَعْدِن بكسر (الدال) وهو المكان الذي يثبت فيه الناس لأن أهله يقيمون فيه ولا يتحولون عنه شتاء ولا صيفاً. وهذا المعنى للكلمة قديم وجد صداه ـ في ثقافة السومريين ـ بإطلاقهم الاسم على منطقة المستنقعات المائية جنوب العراق (الاهوار) حيث توجد هناك جزيرتان شهيرتان حتى اليوم (جزيرتا مجنون) وحيث تتداول ـ حتى عصرنا الحاضر ـ أساطير وجود «جنة عدن» في هذا المكان تماماً كما حدَّدته الأسطورة السومرية. بل إن سكان الأهوار يُعرفون في العراق باسم (المعدان) وهي تسمية يراد لها ـ ويا للسخرية ـ أن تدلّل على انحطاط منزلتهم الاجتماعية لأنها تستخدم في نطاق التقليل من قيمتهم في السلم الاجتماعي، مع أن معناها الحقيقي، القديم، يدلّل على العكس: على المدنيّة والاستقرار والثبات في المكان وتعميره قياساً إلى البداوة والترحال. بهذا المعنى فإن «جنة عدن» التي كانت تبحث عنها جماعة مهاجرة (بنو إسرائيل)، كما هو بيّن من النصّ التوراتي، إنما هي التعبير المكثّف ذاته عن الحلم ببلوغ أرض الإقامة والاستقرار (الثبات فيها) بعد الضياع والتيه في الصحراء أربعين عاماً، ولذا تداخلت صورة هذه الأرض مع صورة (أرض كنعان) التوراتية، وهذه، تالياً، مع صورة (أرض الميعاد). لكن هذه الأرض (الموعودة) لم تكن في حقيقة الأمر، سوى أرض بَني عِناق: العماليق واليبوسيين والعموريين والكنعانيين) الذين عرفوها باسم (أرض كنعان = كنان) والذين لم يهاجروا من موطنهم إلاّ عقب حادث أسطوري نجم عنه خراب جنّتهم. يعيدنا هذا كله إلى المعنى الحقيقي لانتساب العرب إلى جدّين أسطوريين: عدنان وقحطان.

لما كنا نعتقد بأن كلمة (عدن) تتضمن هذا المعنى المحدَّد وبأن اسم عدنان مشتق منها، فهذا يعني أن انتساب العرب المستعربة قاطبة إلى (عدنان) هو انتساب إلى طور تاريخي في حياتهم انتهت فيه، عملياً، موجة الهجرات الكبرى وبدأت موجة الاستقرار والثبات في الأرض؛ ولذا تصوّر كل الإخباريات العربية القديمة والأساطير انتقال العرب من طور (العرب العاربة = البدوية) إلى طور (العرب المُستعربة = الجديدة والمستقرة) بوصفه انتقالاً فعلياً من مرحلة الانتساب للجدّ الأعلى القديم (قحطان) إلى الجد الأعلى، الجديد، (عدنان). ولذلك يقال إن العرب تحدّروا من جدّين. وفي اسم (قحطان) لا شك، كل العناصر الدالة على طور القحط والبداوة والترحال وشظف العيش، بينما في اسم (عدنان) كل العناصر الدّالة، على العكس من هذا: على الإقامة في الأرض والثبات فيها وأيضاً، العناصر الدالة على الازدهار والرفاهية. إن توزّع العرب، بين (قحطان) القديم و(عدنان) الجديد، أي بين عرب عاربة بائدة، وعرب مستعربة، هو، وفي خاتمة المطاف، توزّع حقيقي تمَّ التعبير عنه بلغة رمزية. لكنه مع هذا، يُعيد تصنيف كل الجماعات البشرية العربية أنطولوجياً بين بدو وفلاحين. بيد أن هذا التوزع الرمزي ينتسب إلى تصنيف موازٍ، وربما أقدم، بين الراعي والفلاح كما عرضته الثقافة السومرية كثقافة عالمية آنئذٍ. لكل ذلك، لا بد من رؤية الانتساب إلى جدّين أسطوريين، من منظار كونه انتساباً إلى تصنيف حياتي، فرضه نمط من الانتقال الحاسم من شروط البداوة إلى شروط الحضارة، ليس انتساباً فعلياً إلى جدّين لا وجود لهما أصلاً. في هذا الإطار فإن حلم بني إسرائيل، كجماعة بدوية من جماعات العرب العاربة، بالوصول إلى «جنة عدن» التي تراءت في صورة «أرض كنعان» التي تدرُّ لبناً حليباً وعسلاً، يندرج في سياق

الحلم الجماعي لكل تلك الجماعات العربية البائدة والزائلة: حلم امتلاك امتياز الاستقرار في الأرض والثبات فيها، والتوقف عن الهجرة والترحال وهو الحلم الذي ما كان له، قط، أن يتحقّق جماعياً؛ بل على الضد من هذا، في صورة شديدة الإثارة، تفاقم من ذلك الافتراق الأسطوري بين (قحطان) و(عدنان) حيث يتمكن شطر من هذه الجماعات من امتلاك الامتياز، فيما يخفق الشطر الآخر ويظل أسير عالمه اللاّعضوي. وهذه، بالطبع، صورة نمطية من صور التنازع ثم الافتراق بين (التوأمين)، تنطوي على تكرار لصورة أقدم: صورة هابيل وقابيل، الراعي والفلاح. بهذا المعنى، سيكون مفهوماً تماماً لماذا ينسبُ الإخباريون القدماء والنسّابون كنانة وبطونها إلى عدنان مباشرة؟ إن ذلك الانتساب يخفي، في واقع الأمر، رابطة رمزية بين «جنة عدن» (عدنان) وبين كنعان (كنان = كنانة). بكلام ثانٍ: لقد عبَّر العرب عن انتساب كنانة وبطونها إلى عدنان، بلغة رمزية تتضمن حقيقة تاريخية منسيّة عن استقرار العرب المستعربة وافتراقهم عن القحطانيين. وهي الحقيقة التي تشير إلى امتلاكهم «جنة أرضية» ذات يوم بعيد. وبهذا المعنى أيضاً، فإن قوائم الأنساب العربية القديمة تعطي إشارات كافية، نسبياً، إلى ذلك التطور المنسيّ في حياة العرب القدماء، عندما انتقلوا من لحظة (القحط ـ قحطان) إلى اللحظة التاريخية الجديدة والمزدهرة (عدنان = عدن والتي سوف تفتح الباب على مصراعيه أمام الإسلام، (العدناني) في الصميم.

لا ريب أن الصورة التي يرسمها (سفر العدد) عن استطلاع روّاد موسى لـ «أرض كنعان» هذه ـ التي هي أرض قسم من العرب العاربة، الذين امتلكوا امتياز الاستقرار في أرض خصبة ـ سرعان ما تحولت إلى «جنّة»: أرض بني عِناق من كنعانيين وأموريين ويبوسيين

وعماليق. هي صورة شديدة الوضوح ولا تحتمل أي قدر من اللُبس أو سوء الفهم، فهي ـ بالفعل ـ أرض تحالف قبلي واسع بقيادة قوة ضاربة هي قوة العماليق. لقد جاء بنو إسرائيل، إذن، لمنازعة هؤلاء في أرضهم. تماماً كما هو الحال، باستمرار، حيث تجري سائر نزاعات العرب العاربة داخل هذا الإطار من الصراع حول الأرض الخصبة، وفي سياق سعي كل جماعة إلى التمايز ومن ثم الافتراق عن شروط البداوة، والالتحاق بشروط الثبات والإقامة في الأرض. بيد أن إطلاق التوراة اسم «أرض كنعان» على هذه القطعة من الأرض، يجب أن يلفت انتباهنا لأن النص يؤكد، أن هذه الأرض تقطنها قبائل من العرب العاربة، (العماليق)، و(اليبوسيون)، و(الأموريون)، وأخيراً: (الكنعانيون)؟ فلماذا تسمّي التوراة هذه الأرض، [أرض كنعان] مع أن الكنعانيين لا يشكلون سوى جزء من تحالف واسع يقوده العماليق؟ بل إن مَنْ تصدى لبني إسرائيل لم يكونوا سوى العماليق (الجبابرة، طوال القامة، بحسب ما تقول التوراة)؟ يؤكد هذا، بدرجة أساسية، حقيقة كون تسمية (أرض كنعان) لا تتعدى إطار توصيف الأرض وتصوير درجة خصبها، فهي: أرض جنة (أرض كنعن). أما الكنعانيون، وهم جزء من سكان هذه الأرض، فسوف يحفظون اسمهم، حتى بعد اندثارهم وزوالهم، في إحدى الصيغ الدالة عليهم: كنانة. لكنهم، قبل هذا، لا بد قد أخذوا اسمهم الأصلي، القديم من اسم الأرض وصفتها (كنعان) أي الجنة، تماماً كما أخذت غسان اسمها من بئر ماء، وتنوخ من اسم مكان مقدس في الشام، وخزاعة من انخزاعها نحو مكة. وفي ذلك قال حسان:

أما سألت، فإنّا معشرٌ نجب
الأزدُ سنّتنا والماء غسان

هذه (الجنّة) الأرضية التي يبحث عنها كل تائه وضائع في الصحراء، يدخلها ويأخذ من ثمارها دليلاً كما أخذ روّاد موسى النبي بعض العنب والتين والرمان(٢٤)، ثم قدموه لبني إسرائيل كدليل على دخولهم جنة الكنعانيين، وكما أخذ ابن قلابة بنادق المسك من [إرَم] وقدمها لمعاوية بن أبي سفيان، كدليل على دخوله المدينة الذهبية؛ هي التكثيف الرمزي لذلك الحلم المنسيّ: العودة إلى الجنّة السماوية. لكل هذا، وسواه، سيبدو من الغباء والسخف وانعدام الضمير، أن يصدق أحد في هذا العالم، الخرافة الأوروبية الاستعمارية، والصهيونية، عن كون فلسطين هي (أرض الميعاد)، أو أن يرى أدنى قدر من الحق، مهما كان بسيطاً، في الادعاء الصهيوني الماكر، اللهم إلاّ إدعاء حق القوة الغاشمة في اغتصاب فلسطين وتشريد أهلها ثم شطبها من الوجود. وهذه جريمة كبرى لن يُمحى أثرها.

كل ما يمكن قوله، في النهاية، أن البحث عن (إرَم) قد يتجاوز، بالفعل، إطار البحث في دلالات آية قرآنية، أو مغزى أسطورة من الأساطير العربية القديمة؛ وقد يتطلب تكراراً رمزياً للفعل ذاته: الخروج إلى (الصحراء) والسعي وراء إبلٍ ضالة، أي تكراراً للمغامرة نفسها، بوسائل أخرى، ونزعم أن هذه المغامرة تحمل في طياتها وعد المتعة والمعرفة بآنٍ واحد.

الهوامش

(*) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ١٤٠.

(١) عن ياقوت؛ والرواية ترد في السياق.

(٢) فتوح البلدان، ص ٢٢٤، الأسطورة، في الملحق.

(٣) **نشوة الطرب**، روايته في الملحق.

(٤) نستخدم المزدوجين ( ) للإشارة التي اسم (طيء) الشخص. بينما نستخدم المزدوجين [] للإشارة إلى [طيء] القبيلة.

(٥) **القرآن الكريم**، سورة البقرة، الآية ١٤٠

(٦) الفاكهي، **أخبار مكة**، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٧) وفي القرآن ﴿وزادكم في الخلق بصطة﴾، **القرآن الكريم**، سورة الأعراف، الآية ٦٩.

(٨) **القرآن الكريم**، سورة سبأ، الآية ١٩.

(٩) تكوين: ١٩/١٤ - ٩/١٥.

(١٠) وفي **القرآن الكريم**، سورة يوسف، ﴿وجاء بكم من البدو﴾، الآية ١٠٠.

(١١) أنظر د. لويس عوض، **مقدمة في فقه اللغة العربية**، القاهرة، دار سينا للنشر، ط ٢، ١٩٩٣.

(١٢) تكوين: ٨/١٦ - ١٠/١٧.

(١٣) أي إلى الجنوب.

(١٤) (سفر العدد: ١٨/١٣ - ٣٣).

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) انظر: **القرآن الكريم**، سورة البقرة، الآية ١٣٨ - ١٣٩.

(١٧) سفر العدد، ١٨/١٣ - ٣٣.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) تفيد المعطيات الأركيولوجية أن [العموريين] هاجروا صوب الأجزاء الشرقية من بلاد الشام ما بين الألف الثانية والألف الثالثة قبل الميلاد. وهذا يؤكد أن موطنهم القديم في الجزيرة العربية كان (جنة) تعرضت لانهيار مفاجىء، كما هي الفكرة الشائعة في أساطير الهجرات الجماعية. ما يقوله (سفر العدد) في هذا الصدد، وعلى نحو أخص أن (أرض كنعان) كانت تضم طائفة من القبائل. الأسماء الواردة في (السفر) تحدد الصيغ القديمة، غير المتحولة بعد، لكنها ـ بالمقابل ـ ترسم رقعة جغرافية هي الوطن الحقيقي للعرب العاربة من بني عمرو والكنعانيين والعماليق وبني عِناق.

(٢٠) لأن الأموريين يعرفون أيضاً بـ«الكنعانيين».

(٢١) الفاكهي، **أخبار مكة**، ٥: ١٥٦.

(٢٢) اللسان، ١٣: ٣٦١.

(٢٣) **القرآن الكريم**، سورة الإسراء، الآيتان: ٩٠ - ٩١.

(٢٤) أنظر (سفر العدد).

الملاحق

ملحق (أ)
حلم طريفة الكاهنة

رواية المسعودي[1]

«كان للملك عمرو بن عامر (مزيقياء) أخ كاهن عقيم يقال له عمران. وكانت لعمرو زوجة كاهنة من أهل ردمان من حمير يُقال لها طريفة (ظريفة) الخير. فكان أول شيء وقع بمأرب وعُرف من سيل العرم، أن عمران الكاهن أخا عمرو، رأى في كهانته أن قومه سوف يُمزقون ﴿كل ممزق﴾[2] ويُباعد بين أسفارهم، فذكر ذلك لأخيه عمرو وهو الملك مزيقياء الذي كان محنة القوم في أيام ملكه. (....) وبينا (طريفة) الخير الكاهنة ذات يوم نائمة إذ رأت فيما يرى النائم، أن سحابة غشيت أرضهم فأرعدت وأبرقت ثم صعقت فأحرقت ما وقعت عليه؛ ووقعت على الأرض، فلم تقع على شيء إلاّ أحرقته. ففزعت طريفة (ظريفة) لذلك وذعرت ذعراً شديداً وأتتْ الملك عمراً وهي تقول:

ـ ما رأيتُ اليومَ قد أذهب عني النوم. رأيت غيماً أبرق وأرعد طويلاً ثم أصعق فما وقع على شيء إلاّ احترق، فما بعد هذا إلاّ الغرق.

فلما رأوا ما داخلها من الرعب حفظوها وسكّنوا من جأشها حتى سكنتْ. ثم إن عمرو بن عامر دخل حديقة من حدائقه ومعه جاريتان له، فبلغ ذلك طريفة (ظريفة) فخرجت نحوه وأمرت وصيفاً لها يقال

له سِنان أن يتبعها. فلما برزت من باب بيتها عارضها ثلاث مناجذ مُنتصبات على أرجلهن واضعات أيديهن على أعينهن، وهي دواب تشبه اليرابيع يكنَّ بأرض اليمن. فلما رأتهن طريفة (ظريفة) وضعت يديها على عينيها وقعدت وقالت للوصيف:

- إذا ذهبت المناجذ فأعلمني.

فلما ذهبت أعلمها، فانطلقت مسرعة، فلما عارضها خليج الحديقة التي فيها عمرو وثبت من الماء سلحفاة، فوقعت على الطريق على ظهرها وجعلت تريد الانقلاب فلا تستطيع، فتستعين بذنبها وتحثو التراب على بطنها وجنبها وتقذف بالبول. فلما رأتها طريفة (ظريفة) جلست على الأرض. فلما عادت السلحفاة إلى الماء مضت طريفة إلى أن دخلت على عمرو في الحديقة حين انتصف النهار في ساعة شديدة حرّها، فإذا الشجر يتكافأ من غير ريح، فنفذت حتى دخلت على عمرو ومعه جاريتان له على الفراش، فلما رآها استحيا منها وأمر الجاريتين فنزلتا عن الفراش. ثم قال:

«هلمّي يا طريفة (ظريفة) إلى فراشك» فكهنت وقالت:

«والنور والظلماء، والأرض والسماء، إن الشجر لتالف، وليعوّدن الماء كما في الدهر السالف»

قال عمرو:

«مَنْ أخبركِ بهذا؟».

قالت:

«أخبرتني المناجذ بسنين شداد، يُقْطعُ فيها الولد والوالد»

قال:

«ما تقولين؟»

قالت:

«أقولُ قول الندمان لهفاً قد رأيت سلحفاة تجرفُ الترابَ جرفاً. وتقذف بالبول قذفاً. فدخلت الحديقة فإذا الشجر يتكافا».

قال عمرو:

«وما ترينَ ذلك؟».

قالت: «داهية ركيمة ومصيبة وأمور جسيمة».

قال:

«وما هي ويلك؟».

قالت:

«أجل إن لي فيها الويل وما لك فيها من نَيل. فلي ولك الويل مما يجيء به السيل».

فألقى عمرو بنفسه عن الفراش وقال:

«ما هذا يا طريفة [ظريفة]؟».

قالت: «هو خطب جليل وحزن طويل وخَلَف قليل والقليل خير من تركه».

قال عمرو:

«وما علاقة ما تذكرين؟».

قالت:

«إذهبْ إلى السد. فإذا رأيتَ جُرذاً يكثر بيديه في السد، الحفْر، ويقلب برجليه الجبلَ الصخر، فاعلم أن العَفر حَفر وأنه وقع بنا الأمر».

قال:

«وما هذا الأمر الذي يقع؟».

قالت:

«وعدٌ من الله نزل، وباطلٌ بطل، ونكّال بنا نكل، فبغيركَ يا عمرو فليكن الثكل».

فانطلق عمرو إلى السدّ يحرسه، فإذا الجرذ يقلب برجليه صخرة ما يقلبها خمسون رجلاً. فرجع إلى طريفة (ظريفة) فأخبرها الخبر.

فقالت طريفه (ظريفة) له: «إن من علامات ذلك أن تجلس في مجلس

بين الجنتين، ثم تأمر بزجاجة فتوضع بين يديك، فإن الريح ستملؤها من تراب البطحاء، من سهلة الوادي ورمله، وقد علمت أن الجنان مُضلَّلة لا تدخلها شمس ولا ريح».

فأمر عمرو بزجاجة فوضعت بين يديه. فلم تمكث إلاّ قليلاً حتى امتلأت من تراب البطحاء. فذهب عمرو إلى طريفة (ظريفة) فأخبرها بذلك وقال: ما ترينَ هلاك السد؟ قالت فيما بينك وبينه سبع سنين.

قال: ففي أيها أكون؟ قالت: لا يعلم ذلك إلاّ الله. ولو علمه أحدٌ لعلمته. ولا يأتي عليك ليلة، فيما بينك وبين السبع سنين، إلاّ ظنت هلاكه في غدها أو في تلك الليلة».

ملحق (ب)

حلم عمرو بن عامر مزيقياء

ورأى عمرو في النوم سيلَ العَرِم، وقيل له إن آية ذلك أن ترى الحصباء قد ظهرت في سعف النخيل. فذهب إلى كرب النخل وسعفه فوجد الحصباء قد ظهرت فيها فعلم أن ذلك واقع بهم وأن بلادهم ستخرب. فكتم ذلك وأخفاه وأجمع على أن يبيع كل شيء بأرض سبأ، ويخرج منها هو وولده. ثم خشي أن يستنكر الناس ذلك، فصنع طعاماً وأمر بإبل فنُحرت وبغنم فذُبحت وصنع ضيفاً واسعاً ثم بعث إلى أهل مأرب: إن عمراً صنع يوم مجد وذكر فاحضروا طعامه.

ثم دعا ابناً له يقال له مالك. ويقال بل كان يتيماً في حجره فقال:

«إذا جلستُ أطعم الناس فاجلس عندي ونازعني الحديث وأردد عليَّ وافعلْ بي مثل ما أفعله بك».

فجاء أهل مأرب فلما جلسوا أطعم الناس وجلس عنده الذي أمره بما أمره به فجعل ينازعه الحديث ويردّ عليه. فضربَ عمرو وجهه وشتمه. فصنع [الصبيّ] بعمرو مثل ما صنع به.

فقام عمرو وصاح:

«وا ذلاّه. يوم فخر عمرو. شتمه صبي وضرب وجهه!».

وحلف ليقتلنَّه.

فلز يزالوا بعمرو يرغبون إليه حتى تركه. وقال:

«والله لا أقيم ببلدٍ صُنع هذا بي فيه ولأبيعنَّ عقاري فيه وأموالي!».

ملحق (ج)

النهب

فقال الناس بعضهم لبعض: اغتنموا غضبة عمرو واشتروا منه أمواله قبل أن يرضى. فابتاع الناس منه كل ما له بأرض مأرب، وفشا بعض حديثه فيما بلغه من شأن سيل العَرم. فخرج أناس من الأزد وباعوا أموالهم، فلما أكثروا البيع استنكر ذلك الناس فأمسكوا عن الشراء.

فلما اجتمعت إلى عمرو بن عامر أمواله، أخبر الناس بشأن سيل العرم. فقال أخوه عمران الكاهن:

«إني قد رأيت أنكم ستمزقون كل ممزق ويُباعد بين أسفاركم. وسأصف لكم البلدان فاختاروا أيها شئتم، فمن أعجبه منكم صفة بلد فليسرْ إليه: «مَنْ كان منكم ذا هم بعيد. وجمل شديد. ومزادٍ جديد، فليلحق بقصر عمان المشيد..» فكان الذين نزلوه أزد عمان.

قال: «ومَنْ كان منكم ذا همٍّ غير بعيد. وجمل غير شديد. ومزادٍ غير جديد فليلحق بالشعب من كرود» [جرود] وهي أرض همدان. فلحقت به وادعة بنت عمرو فانتسبوا إليها. وقال الكاهن: «مَنْ كان ذا حاجة ووطر وسياسة ونظر وصبر على أزمات الدهر. فليلحق ببطن مرّ» فكان الذين سكنوه خزاعة، فسمّيت بذلك لانخزاعها في ذلك الموضع، عمّن كانت معه من الناس، وهم بنو عمرو بن لُحيّ فتخزّعت هنالك فقيل لها خزاعة إلى هذه الغاية.

قال الكاهن: «ومَنْ كان منكم يريدُ الراسيات في الوحل، المطعمات في المحل، فليلحق بيثرب ذات النخل، وهي المدينة». فكان الذين سكنوها الأوسّ والخزرج أبناء حارثة بن ثعلبة بن عمرو مزيقياء. قال الكاهن: «ومَنْ كان منكم يريد الخير والخمير والديباج والحرير والأمر

والتدبير فليلحق ببُصرى وحفير» وهما أرض الشام. فكان الذين سكنوها غسان.

قال الكاهن: «ومَنْ كان منكم يريد الثياب الرِقاق والخيول العِتاق والكنوز والأرزاق. فليلحق بالعراق» فكان الذين لحقوا بالعراق مالك بن فهم الأزدي وولده ومَنْ كان بالحيرة من غسان» ...(....).

رواية الأزرقي(٣):

«فباعَ عمرو بن عامر «مزيقياء» أمواله وسار هو وقومه من بلدٍ إلى بلد، لا يطأون بلداً إلاّ غلبوا عليه وقهروا أهله، حتى يخرجوا منه، فلما قاربوا مكة ساروا ومعهم طريفة الكاهنة فقالت لهم:

«سيروا وسيروا فلن تجتمعوا أنتم ومَنْ خلفتم أبداً (...) مهْ مهْ وحقّ ما أقول ما علّمني ما أقول إلاّ الحكيم المحكم ربّ جميع الأس من عرب وعجمْ».

فقال:

«ما شأنكِ يا طريفة؟».

قالت:

«خذوا البعير فخضّبوه بالدم، تلوّنُ أرض جَرهم. جيران بيته المُحرمْ»

فلما انتهوا إلى مكة وأهلها جَرهم، وقد قهروا الناس وحازوا ولاية البيت على بني إسماعيل وغيرهم، أرسل إليهم ثعلبة بن عمرو بن عامر «مزيقياء» [قائلاً]: يا قوم قد خرجنا من بلادنا فلم ننزل بلداً إلاّ فسحَ أهلها لنا وتزحزحوا عنا فنقيمُ معهم حتى نُرسل روادنا فيرتادون لنا بلداً يحملنا، فافسحوا لنا في بلادكم حتى نقيم قدر ما نستريح ونرسل روادنا إلى الشام وإلى الشرق، فحيث ما بلغنا أنه أمثل لحقنا به وأرجو أن يكون مقامنا معكم يسيراً.

فأبتْ جَرهم ذلك إباءً شديداً واستكبروا في أنفسهم وقالوا:

«لا والله ما نحب أن تنزلوا معنا فتضيّقون علينا مراتعنا ومواردنا، فارحلوا عنّا حيث أحببتمْ فلا حاجة لنا بجواركم».

فأرسل لهم ثعلبة أنه لا بد لي من المقام بهذا البلد حولاً حتى يرجع إليَّ رُسلي التي أرسلت، فإن تركتموني طوعاً نزلت وحمدتكم وواسيتكم في الرعي والماء، وإنْ أبيتمْ أقمتُ على كرهكم (....) فأبت جَرهم أن تتركه طوعاً وتعبّت. [تعبأت] لقتاله، فاقتتلوا ثلاثة أيام (...) ثم انهزمت جَرهم.

وأقام ثعلبة بمكة وما حولها في قومه وعساكره حولاً فأصابتهم الحمى. وكانوا في بلد لا يدرون فيه ما الحمى؟

فدعوا طريفة [الكاهنة] فأخبروها الخبر، فشكوا إليها الذي أصابهم. فقالت لهم: قد أصابني بؤس الذي تشكون وهو مفرّق ما بيننا. قالوا: فما تقولين؟

قالت:

«مَنْ كان منكم ذا همٍّ بعيد، وجمل شديد ومزاد جديد...».

(... الخ)

رواية سعيد بن نشوان الأندلسي(٤):

«إنما قيل له: مزيقياء، لأنه كانت تنسج له ثلاثمائة وستون حلّة في السنة، فإذا أراد الدخول إلى مجلسه رمى الحلّة التي عليه في ذلك اليوم، فقطعت مِزقاً كيلا يجد فيها ما يلبسه بعده. ويقال لأبيه: عمر ماء السماء، لأنه كان يقوم في القحط مقام القطر (...) ثم تزوج عمرو طريفة الكاهنة فرأت في كهانتها دلائل خراب سدّ العَرِم وإتلاف الأرض التي كانت تحته. (...) وكان لمزيقياء، بتلك البلاد(٥) أملاك عظيمة لم يكن لأحد من تبابعة اليمن مثلها، فأعمل الحيلة في الخروج من اليمن، وخاف إن نادى ببيع أملاكه أن ينكر قومه ذلك. فقال لولده ثعلبة العنقاء:

إذا أنا قعدتُ في محفل قومي وأمرتك بكذا، فأظهر عصياني فإني سأنكر ذلك وأضربك، فقمْ فالْطمني في خدي. ففعل ما أمره به أبوه. فأراد قومه قتله إعظاماً لما فعله بالملك.

فقال [الملك]:

«لا تقتلوه، فإن الرحمة غلبت له في قلبي على السخط. ولكني سأبلغ منه أعظم مبلغ. إنما استطال ثعلبة وأطغاه المال. وأنا أبيع جميع مالي بمأرب تحت السدّ» ونذر [مزيقياء] للّه نذراً ليفعلنّ.

فاغتنم الأزد ذلك وحمير واشتروه. فلما باع جميع ماله أخذ في الرحيل...» (...).

رواية البلاذري(٦):

«لما هدم بختنصَّر بيت المقدس وأجلى مَنْ أجلى وسبى مَنْ سبى من بني إسرائيل لحق قوم منهم بناحية الحجاز، فنزلوا وادي القرى ويثرب. وكان يثرب قوم من جرهم وبقية من العماليق، قد اتخذوا النخل والزرع فأقاموا معهم وخالطوهم فلم يزالوا يكثرون وتقل جَرهم والعماليق حتى نفوهم عن يثرب واستولوا عليها وصارت عمارتها ومراعيها لهم، فمكثوا على ذلك ما شاء الله. ثم إن مَنْ كان باليمن من ولد سبأ بن يشجب بن يَعرُب بن قحطان، بغوا وطغوا وكفروا نعمةَ ربهم فيما أتاهم من الخِصب ورفاعة العيش، فخلق الله جرذاناً جعلت تنقب سدّاً كان لهم بين جبلين (...) فلم تزل تلك الجرذان تعمل في ذلك العَرم حتى خرقته فأغرق الله تعالى جناتهم وذهب بأشجارهم وأبدلهم فمطاً وأثلاً من سدرٍ قليل. فلما رأى ذلك مزيقياء وهو عمرو بن عامر بن حارثة (...) بن زيد بن كهلان بن سبأ (...) باعَ كل شيء له من عقار وماشية وغير ذلك».

رؤيا ربيعة بن نَصر اللّخمي

رواية الأندلسي(٧):

ربيعة بن نَصرْ اللّخمي، وهو أول ملوك الحيرة الذين منهم النعمان بن المنذر. قال صاحب التيجان:

«وهو الذي رأى رؤيا هالته، فأرسل عن سُطيح الكاهن، فقال: أيها الملك رأيتُ حُمَمة خرجت من ظَلْمةَ فوقعت في رياض تَهْمة. فأكلت كل ذي جُمجمة. وأحلف بما بين الحرّتين من حنش ليملكن أرضكم الحبش ما بين أبينَ إلى جُرَش. فقال الملك: وأبيكَ يا سُطيح

إن هذا لنا لغائظ موجع. فمتى يكون ذلك أفي زماني أم بعده؟ فقال: بل بعده بحين. أكثر من ستين أو سبعين يمضين من السنين. ثم يقتلعون ويخرجون منها هاربين. قال الملك: ومَنْ الذي يلي ذلك من قتلهم وإخراجهم؟ قال: يليه ابن ذي يزن يخرج عليهم من عدن، فلا يترك أحداً منهم باليمن. قال: أفيدوم ذلك من سلطان أم ينقطع؟ قال: بل ينقطع. قال: ومَنْ يقطعه؟ قال: نبيّ ذكيّ، يأتيه الوحي من ربهِ العليّ. قال: وممنْ هذا النبي؟ قال: من ولد غالب بن فهر بن مالك بن النضّر، يكون الملك في قومه إلى آخر الدهر. فقال الملك: وهل للدهر من آخر يا سطيح؟ قال: نعم! يوم يجتمع فيه الأولون والآخرون، ويُسعد فيه المحسنون ويشقى فيه المسيئون. فقال الملك: أحق ما تقول يا سُطيح؟ قال: نعم! والشفق والغسق. والفلق إذا اتسق. إن ما أخبرتكم به لحق.

ثم إن الملك دعا شقاً فسأله كما سأل سُطيحاً. فقال شق: إنك رأيت ذات حممة. خرجت من ظُلمة فوقعت بين روضة وأكمة. فأكلت كل ذات نسمة. فلما سمع الملك مقالة شقّ قال له: ما أخطأت شيئاً فما عندك في تأويلها؟ فقال شقّ: أحلف ما بين الحرّتين من إنسان. لينزلن أرضكم السودان، فليغلبنّ على كل طَفْلة البنان[٨] وليملكن ما بين أبْيَن إلى نجران. فقال الملك: وأبيك يا شق إن ذلك لغائظ مؤلم فمتى يكون ذلك؟

الإسكندرية

رواية ياقوت الحموي[٩] (مادة الإسكندرية)

إن الإسكندرية والفَرَما أخوان. بنى كل واحد منهما مدينة بأرض مصر وسمّاها باسمه. ولمّا فرغ الإسكندر من مدينته قال: قد بنيت مدينة إلى الله فقيرة. وعن الناس غنية. فبقيت بهجتها ونضارتها إلى اليوم؛ وقال الفَرَما لمّا فرغ من مدينته: قد بنيتُ مدينة عن الله غنيّة وإلى الناس فقيرة. فذهب نورها فلا يمرّ يوم إلاّ وشيء منها ينهدم. وأرسل الله عليها الرمال فدمّرتها إلى أن دثرت وذهب أثرها.

وقال آخرون:

إن الذي بنى الإسكندرية هو الإسكندر الأول ذو القَرنين الرومي اسمه أشِك بن سلوكوس، وليس هو الإسكندر بن فيلفوس. وإن الإسكندر الأول هو الذي جالَ الأرض وبلغ الظلمات وهو صاحب موسى والخضر عليهما السلام. وهو الذي بنى السد[١٠] وهو الذي لما بلغ إلى موضع لا يُنفذه أحد صوَّر فرساً من نحاس وعليه فارس من نحاس مُمسك يسرى يديه على عنان الفرس وقد مدَّ يمناه وفيها مكتوب: ليس ورائي مَذهَب. وزعموا أن بينه وبين الإسكندر الأخير صاحب دارا، المستولي على أرض فارس وصاحب أرسطاطاليس الحكيم، الذي زعموا أنه عاش اثنتي وثلاثين سنة، دهرٌ طويل، وأن الأول كان مؤمناً كما قصّ الله عنه في كتابه، وعمّر عمراً طويلاً وملك الأرض. وأما الأخير فكان يرى رأي الفلاسفة ويذهب إلى قِدم العالم كما هو رأي أستاذه أرسطاطاليس، وقتل دارا ولم يتعدّ ملكه الرومَ وفارس. وذكر محمد بن إسحق أن يَعمر بن شداد بن عاد بن عوض بن إرم بن سام بن نوح عليه السلام، هو الذي أنشأ الإسكندرية وهي كنيسة خنس. وزبر فيها: أنا يَعْمر بن شداد، أنشأت هذه المدينة وبنيت قناطرها ومعابرها قبل أن أضع حجراً على حجر، وأجريتُ ماءها لأرفُقَ بعُمالها.

وقال ابن عفير:

إن أول من بنى الإسكندرية جُبيْر المؤتفكي وكان قد سخّر بها سبعين ألف بنّاء وسبعين ألف مُختْدق وسبعين ألف مُقنْطِر فعمرها في مائتي سنة وكتب على العمودين اللذين عند البَقرات بالإسكندرية وهما أساطين نُحاس يُعرفان بالمِسلّتين: أنا جُبير المؤتفكي عمّرت هذه المدينة في شدّتي وقوتي حين لا شيبة ولا هرم أضناني، وكنزتُ أموالها في مراجل جُبيرية وأطبقته بطبقٍ من نحاس وجعلته داخل البحر وهذان العمودان بالإسكندرية عند مسجد الرحمة. ورُوي أيضاً أنه كان مكتوباً عليهما بالحميرية: أنا شداد بن عاد الذي نصبَ العماد وجنّد الأجناد وسدّ بساعده الواد. بنيتُ هذه الأعمدة في شدّتي وقوتي إذ

لا موتَ ولا شَيب، وكنزت كنزاً على البحر في خمسين ذراعاً لا تصل إليه إلاّ أمة هي آخر الأمم.

وفد عاد

رواية ابن كثير(١١)

.. أمسك عنهم المطر ثلاث سنين حتى جهدهم ذلك. وكان الناس إذا جهدهم أمر في ذلك الزمان فطلبوا من الله الفرج إنما يطلبونه بحرمه ومكان بيته. وكان معروفاً عند أهل ذلك الزمان وبه العماليق مقيمون وهم من سلالة عمليق بن لاوذ بن سام بن نوح وكان سيدهم إذ ذاك رجل يقال له معاوية بن بكر وكانت أمه من قوم عاد واسمها جلهدة ابنة الخيبري. فبعثت عاد وفداً قريباً من سبعين رجلاً ليستقوا لهم عند الحرم فمروا بمعاوية بن بكر بظاهر مكة، فنزلوا عليه فأقاموا عنده شهراً يشربون الخمر تغنّيهم الجرادتان قينتان لمعاوية، وكانوا قد وصلوا إليه في شهر. فلما طال مقامهم عنده، وأخذته شفقة على قومه واستحيى منهم أن يأمرهم بالانصراف، عمل شعراً، يعرض لهم بالانصراف وأمر القينتين أن تغنّيهم. فقال:

ألا يـا قـيـلُ ويـحـكَ قُـم فـهـيـنم
لـعـل الـلـه يـمـنـحـنـا غـمـامـا

فـيـسـقـي أرض عـادٍ إنّ عـاداً
قـد أمـسـوا لا يـبـيـنون الـكـلامـا

قال فعند ذلك تنبه القوم لما جاءوا فنهضوا إلى الحرم ودعوا قومهم فدعا داعيهم وهو قيل بن عنز فأنشأ الله سحابات ثلاثاً بيضاء وحمراء وسوداء، ثم ناداه مُنادٍ من السماء: اخترْ لنفسك ولقومك من هذا السحابِ فقال اخترت السحابة السوداء فإنها أكثر السحاب ماء، فناداه: اخترتَ رماداً رمددا لا تُبقي من عادٍ أحداً. لا والدا يترك ولا ولداً. إلاّ جعلته همدا إلاّ بني اللودية الهمدا. قال وهو بطن من عاد كانوا مقيمين بمكة فلم يصبهم ما أصاب قومهم. وساق الله السحابة السوداء التي اختارها قيلُ بن عنز بما فيها من النقمة إلى عاد حتى تخرج عليهم من وادٍ يقال له المغيث، فلما رأوها استبشروا وقالوا:

هذا عارض ممطرنا. فيقول الله تعالى: ﴿بل هو ما استعجلتم به ريحٌ فيها عذاب أليم * تدمر كل شيء بأمر ربها﴾[١٢].

إرَم

رواية النيسابوري[١٣]

[كان لعاد ابنان: شدّاد وشديد فملكا وقهرا البلاد وخلص الأمر لشدّاد فملك الدنيا ودانت له ملوكها فسمع بذكر الجنة. فقال: أبني مثلها. فبنى إرَم في بعض صحارى عدن في ثلثمائة سنة وكان عمره تسعمائة سنة وهي مدينة عظيمة قصورها من الذهب والفضة وأساطينها من الزبرجد والياقوت وفيها أصناف الأشجار والأنهار. ولمّا تمّ بناؤها سار إليها بأهل مملكته. فلما كان منها على مسيرة يوم وليلة بعث الله عليهم صيحة من السماء فهلكوا. وعن عبد الله بن قلابة أنه خرج في طلب إبل له فوقع على تلك المدينة فحمل ما قدر عليه مما هناك فبلغ خبره معاوية فاستحضره فقصَّ عليه، فبعث إلى كعب الأحبار فسأله، فقال هي إرَم ذات العماد وسيدخلها رجل من المسلمين في زمانك أحمر أشقر قصير على حاجبه خال وعلى عقبه خال يخرج في طلب إبل له. ثم التفت فأبصر ابن قلابة فقال: هذا والله ذلك الرجل].

ذات العماد

رواية الزمخشري[١٤]

كان لعاد ابنان: شداد وشديد، فملكا وقهرا، ثم مات شديد وخلص الأمر شدّاد فملك الدنيا ودانت له ملوكها، فسمع بذكر الجنة فقال: أبني مثلها، بنى [إرَم] في بعض صحارى عدن في ثلثمائة سنة وكان عمره تسعمائة سنة، وهي مدينة عظيمة قصورها من الذهب والفضة وأساطينها من الزبرجد والياقوت. وفيها أصناف الأشجار والأنهار المطردة، ولما تمَّ بناؤها سار إليها أهل مملكته. فلما كان منها على مسيرة يوم وليلة بعث الله عليهم صيحة من السماء فهلكوا. وعن عبد الله بن قلابة: أنه خرج في طلب إبل له فوقع عليها فحمل ما قدر عليه، وبلغ خبره معاوية فاستحضره فقصَّ عليه، فبعث إلى كعب فسأله فقال: هي إرم ذات العماد. وسيدخلها رجل من المسلمين في

زمانك أحمر أشقر قصير على حاجبه خال وعلى عُقبه خال، فخرج في طلب إبلٍ له. ثم التفت فأبصر ابن قلابة فقال: هذا والله ذلك الرجل].

مزيقياء

رواية الأندلسي(١٥)

[إنما قيل له مزيقياء، لأنه كانت تنسج له ثلثمائة وستون حُلَّة في السنة. فإذا أراد الدخول إلى مجلسه رمى الحلّة التي عليه في ذلك اليوم، فقطعت مِزقاً كيلا يجد أحد فيها ما يلبسه بعده، ويقال لأبيه: عمر ماء السماء، لأنه كان يقوم في القحط مقام القطر. وجدّه حارثة يُعرف بالغطريف. وكانوا بيتاً مخلوقين للمُلك. تزوج عمرو ظريفة الكاهنة، فرأت في كهانتها دلائل خراب سدّ العَرِم، وإتلاف الأرض التي كانت تحته.

قال المسعودي:

وكانت أرض سبأ أخصب اليمن وأكثرها خِباناً. وهي من بين قصر مَرصوف وشجر مَصْفوف. وكانت مسيرة ذلك أكثر من شهر لراكب على هذه الحال لا يرى فيها الشمس ولا يفارقه الظل. وكان وراء السد أنهار عظام. وكانت المياه تخرج من أنقاب في مجارٍ لها حتى ترتوي الجنان بتدبير أهل الحكمة. وكانت السيول تنحدر من الجبال هابطة على رؤوسها حتى تهلك الزرع، فصُنِعت له مصارف إلى البحر بتقدير عمّرت به البلاد. ثم طالت الأعصار فعمل الماء في تلك الأنقاب فأضعفها، فغلب الماء عليها وجاء السيل فدفعها، فخرجت البلاد حتى تقوّض سكان تلك الأرض عنها. وقيل: خرّبت الفأرة السدّ ليكون ذلك أظهر في الأعجوبة. وقال: ذلك لا اختلاف فيه عند أهل تلك البلاد لشهرته.

ومن نُكت الماوردي

بعث الله لسبأ ثلاثة عشر نبياً فكفروا بهم، فعاقبهم الله بسيلِ العَرِم. وكان لهم بستان عن يمين الوادي وشماله. وكانت المرأة تمشي ومكلتا (زنبيل) على رأسها فيمتلىء من الثمر. قال: والعَرِم المطرُ الشديد أو المُسنّاة (سدّ يبنى لحجز ماء السيل أو النهر) بلغة أهل الحبشة، أو اسم

الوادي الذي كانت تجتمع فيه المياه، وسدّوه بين جبلين بالحجارة والقار وجعلوا له أبواباً يأخذون منها بقدر ما يحتاجون. فلما تركوا أمر الله وكفروا بأنبيائه بعث الله عليهم جُرذاً يقال له: الخُلْدُ فخَرقه وأفسد أرضهم. قال: والقرى التي في قوله تعالى: ﴿وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قُرى ظاهرة﴾(١٦) قيل في القرى الظاهرة كانت بين مأرب والشام. وقيل هي السروات(١٧)، وأنهم قالوا ﴿باعد بين أسفارنا﴾ مَلَلاً من النعيم، والسفر في العمران المتصل وكفروا بالراحة، عاقبهم الله فأهلك أرضهم ومزّقهم وجرى المثل فيهم فقيل: «تفرقوا أيدي سبأ».

وقال المسعودي:

«وكان أهل مأرب يعبدون الشمس، فبعث الله لهم رُسلاً فكذبوهم وقالوا لهم: إن كنتم رُسلاً فادعوا الله أن يمزّقنا كل ممزق ويباعد بين أسفارنا فدعوا لله فأجابهم».

قال صاحب التيجان:

«وكان لمزيقياء بتلك البلاد أملاك عظيمة لم يكن لأحد من تبابعة اليمن مثلها. فأعمل الحيلة في الخروج من اليمن وبيع أملاكه. وخاف إنْ نادى ببيع أملاكه أن ينكر قومه ذلك. فقال لولده ثعلبة العنقاء: إذا أنا قعدتُ في مَحفل قومي وأمرتك بكذا، فأظهر عصياني. فإني سأنكر ذلك وأضربك فقمْ فالطمني في خدِّي، ففعل ما أمر به أبوه، فأراد قومه قتله إعظاماً لما فعل بالملك. فقال: لا تقتلوه فإن الرحمة غلبت له في قلبي على السخط، ولكن سأبلغ منه أعظم مبلغ: إنما استطالَ ثعلبة وأطغاه المال، وأنا أبيع جميع مالي بمأرب تحت السد. ونذر لله نذراً ليفعلنّ. فاغتنم الأزد ذلك وحمير واشتروه» فلما باع جميع ماله أخذ في الرحيل مع خواصه ومَنْ نهضَ معه. قال: وكانوا يعمّرون أعماراً طوالاً حتى إنه ليكون مع الرجل من صلبه عسكر جرار. وكان مع عمرو ثلاثة وعشرون رهطاً من أولاده وعقبهم. فسار عمرو مزيقياء حتى نزل على عكّ. وأرسل إليهم في الجوار فجمعهم سيدهم وصاحب أمرهم للرأي، فقالوا له: ذلك إليك، غير أنه ما نزل

قوم قط على قوم فعرفوا وجوه أرضهم ووطئوها إلاّ كانت لهم الغلبة عليهم. وقد قال يَثرب: ويل للمنزول عليه من النازل! فمال الأمر بينهما إلى الحرب بعد العهد والمجاورة.

وبعث مزيقياء الرواد يرتادون له حيث ينزل من البلاد، فمات في علّك قبل أن يرجع رواده].

بعلبك

الروض المعطار[١٨] نقلاً عن [ياقوت الحموي] (معجم البلدان).

[بعلبك: بها من عجيب الآثار الملعبان. والكبير بُني في أيام سليمان بن داود عليهما السلام. وطول الحجر من حجارته عشرة أذرع على عمدٍ شاهقة يروع منظرها. وبهذه المدينة من الهياكل شيء عجيب وهي قديمة البناء جداً حتى أن عوام أهلها يزعمون أن سورها من بنيان الشياطين].

ياقوت:

قال أعرابي:

قلتُ لذاتِ الكَعْثب المَصِكِّ

ولم أكن من قولها في شكِّ

إذْ لبست ثوباً دقيق السلكِ

وعقدَ دُرٍّ ونظامِ سُكِّ

غطي الذي افتن قلبي منكِ!

قالت: فما هو؟ قلت: غطي حِركِ

فكشفت عن أبيضٍ مِدَكِّ

كأنه قَعب نضار مكيّ

أو جُنبةٌ من جبن بَعلْبكِ!

وقيل:

[إن بعلبك كانت مهر بلقيس وبها قصر سليمان بن داود عليه السلام وهو مبني على أساطين الرخام][١٩].

[وبها قبر إلياس النبي عليه السلام: قالوا إن ذلك الموضع يسمى [بلك] في قديم الأزمان حتى عبد بنو إسرائيل بها صنماً اسمه بعل، فأضافوا الصنم إلى ذلك الموضع ثم صار المجموع اسماً للمدينة وأهلها على عبادة هذا الصنم، فبعث الله إليهم إلياس النبي عليه السلام فكذّبوه فحبسَ عنهم القطر ثلاث سنين. فقال لهم نبي الله: استسقوا أصنامكم فإن سقيتم فأنتم على الحق، وإلاّ فإني أدعو الله تعالى ليسقيكم، فإن سقيتم فآمنوا بالله وحده فأخرجوا أصنامهم واستسقوا وتضرعوا فما أفادهم شيئاً فرجعوا إلى نبي الله فخرج ودعا فظهر من جانب البحر سحابة شبه ترس وأقبلت إليهم فلما دنا منهم طبقَ الآفاقَ وأغاثهم غيثاً سريعاً أخصب البلاد، وأحيا العباد فما ازدادوا إلاّ شركاً، فسأل الله تعالى أن يريحه منهم فأوحى الله تعالى أن أخرج إلى مكان كذا فخرج ومع السبع فرأى فرساً من نار فوثب عليه وسار الفرس به ولم يعرف بعد ذلك خبره][٢١].

رواية الأبشيهي[٢٢]:

[حكى الشعبي في كتاب (سير الملوك) أن شداد بن عاد ملك جميع الدنيا. وكان قومه قوم عادٍ الأولى، زادهم الله بسطة في الأجسام وقوة حتى قالوا مَنْ أشدّ منا قوة؟ قال الله تعالى: ﴿ألم يَروا أن الله الذي خلقهم هو أشدّ منهم قوة﴾[٢٣]. وإن الله بعث إليهم هوداً نبياً فدعاهم إلى الله تعالى. فقال شدّاد: «إن آمنتُ بإلهك فماذا لي عنده؟»

قال:

«يُعطيك في الآخرة جنّةً مبنية من ذهب ويواقيت ولؤلؤ وجميع أنواع الجواهر»

قال شدّاد:

«أنا أبني مثل هذه الجنة ولا أحتاج إلى ما تعدني به».

فأمرَ شدّاد ألف أمير من جبابرة قوم عاد أن يخرجوا ويطلبوا أرضاً واسعة كثيرة الماءِ طيبة الهواء بعيدة عن الجبال، ليبني فيها مدينة من ذهب. فخرج أولئك الأمراء ومع كل أمير ألف رجل من خدمه وحشمه، فساروا في الأرض

حتى وصلوا إلى جبل عدن، فرأوا هناك أرضاً واسعة طيبة الهواء، فأعجبتهم تلك الأرض، فأمروا المهندسين والبنائين فخطّوا مدينة مربعة الجوانب، دورها أربعون فرسخاً، من كل جهة عشرة فراسخ، فحفروا الأساس إلى الماء وبنوا الجدران بحجارة الجزع اليماني، حتى ظهر على وجه الأرض، ثم أحاطوا به سوراً ارتفاعه خمسة ذراع وغشّوه بصفائح من الفضة المموّهة بالذهب، فلا يكاد يدرك البصر إذا أشرقت الشمس.

وكان شّداد قد بعث إلى جميع معادن الدنيا، فاستخرج منها الذهب واتخذه لبناً ولم يترك ّفي أحد من الناس في جميع الدنيا، شيئاً من الذهب إلاّ غصَبَهُ واستخرج الكنوز المدفونة، ثم بنى داخل المدينة مائة الف قصر بعدد رؤساء مملكته، كل قصر على عَمَد من أنواع الزبرجد واليواقيت معقودة بالذهب، طول كل عمود مائة ذراع وأجرى في وسطها أنهاراً. وعمل منها جداول لتلك القصور والمنازل وجعل حصاها من الذهب واليواقيت وحلّى قصورها بصفائح الذهب والفضة، وجعل على حافات الأنهار أنواع الشجر جذوعها من الذهب، وأوراقها وثمرها من أنواع الزبرجد واليواقيت واللآلىء، وطلى حيطانها بالمسك والعنبر، وجعل فيها جنة مزخرفة له وجعل أشجارها الزمرد واليواقيت وسائر أنواع المعادن، ونصب عليها أنواع الطيور المسموعة الصادحُ منها والمُغرِّد وغير ذلك. ثم بنى حول المدينة مائة ألف منارة (...) فلما كمل بناؤها أمر في مشارق الأرض ومغاربها أن يتخذوا في البلاد الذهب والفضة، فاتخذوا جميع ما أمر به، فلما فرغوا من ذلك جميعه خرج شدّاد من حضرموت في أهل مملكته وقصد مدينة [إرَم] ذات العماد.

فلما أشرفَ عليها ورآها قال:

«قد وصلتُ إلى ما كان هود يعدني به بعد الموت وقد حصلت عليه في الدنيا» فلما أراد دخولها أمر الله تعالى، ملكاً، فصاح بهم صيحة الغضب. وقبض ملك الموت أرواحهم في طرفة عين].

الهوامش

(١) المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٢٥.
(٢) القرآن الكريم، سورة سبأ.
(٣) الأزرقي، أخبار مكة، ج ١، ص ٩٢، الآية: ١٩.
(٤) الأندلسي، نشوة الطرب في أخبار جاهلية العرب، ص ١٤٠.
(٥) هذه هي رواية وهب بن منبه وقد نقلها الأندلسي حرفياً. (أنظر التيجان).
(٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤.
(٧) الأندلسي، نشوة الطرب في أخبار جاهلية العرب، ص ١٤٥، والألوسي، بلوغ الإرب، ج ١، ص ٢٧٨.
(٨) أي رخصة الأصابع ناعمتها.
(٩) معجم البلدان، ص ٢١٨.
(١٠) سدّ مأرب. (وهذه رواية شائعة تخلط بين ذي القرنين الحميري وبين الإسكندر ذي القرنين).
(١١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١، ص ١٢٠، ١٩٨٦.
(١٢) القرآن الكريم، سورة الأحقاف الآيتان: ٢٤ ـ ٢٥.
(١٣) تفسير النيسابوري: هامش كتاب الطبري، المجلد ١٢، ج ٣٠، ص ٨٥.
(١٤) الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الجزء الرابع، ص ٧٤٨.
(١٥) نشوة الطرب في أخبار جاهلية العرب: ١٤٠
(١٦) القرآن الكريم، سورة سبأ، الآية ١٨.
(١٧) الجبال المطلة على تهامة مما يلي اليمن.
(١٨) ص ١٠٩.
(١٩) معجم البلدان، ص ٥٣٩.
(٢٠) آثار البلاد، ص ١٥٦، وياقوت، المعجم، ص ٥٣٩، بعلبك.
(٢١) المستطرف في كل فن مستظرف، ج ٢، ص ٣٠٢.
(٢٢) القرآن الكريم، سورة فصّلت، الآية ١٥.

كتب صدرت للمؤلف

الشيطان والعرش: رحلة النبي سليمان إلى اليمن، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦.

كبش المحرقة: نموذج لمجتمع القوميين العرب، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

فهرس الأعلام

أ

فهرس الأماكن

أ

ب

ت

ج

ح

د

ر

س

ش

ص

ط

ع

غ

ف

ق





فاضل الربيعي

إرم ذات العماد

يدهش المرء، حقا حين يعلم أن إشارة قرآنية عابرة إلى مدينة قديمة، كانت كافية لإثارة نزاع لغوي لا يزال دون حل، وأكثر من ذلك، لنشر أساطير وحكايات ينسب بعضها إلى عصر معاوية بن أبي سفيان الخليفة الأموي.

في هذا الكتاب عن «إرم ذات العماد» التي عدت عبر الكلام الإلهي، حقيقة تاريخية، يسعى الباحث فاضل الربيعي بأسلوبه المبتكر إلى إخراج مسألة «إرم» من حقل المقدس إلى حقل التاريخ والأسطورة موجها، بعد بحثه عن معتقدات وثقافة راسبة سحيقة عاشها مجتمع ما قبل الإسلام وعرفها بصورة من الصور، السؤال الآتي: لقد ضاع البدوي عبدالله بن قلابة في الصحراء، ولكنه عاد منها بسر المدينة المصنوعة من الذهب والأحجار الكريمة، فهل يمكن لنا، نحن المعاصرين، أيضاً أن نجرّب المغامرة نفسها، بوسائل أخرى ونعثر على مدينتنا الضائعة؟

RIAD EL-RAYYES
BOOKS

